

الجزء الأول

من مجموعة الخواشي البية * على شرح العقائد النقية

المستمل على شرح العقائد النقية للعلامة التتاراني

وعلى حاشية المحقق ملا أحمد الخندي عليه مع منهواته وعلى حاشية العلامة

الخيالي عليه أيضاً وعلى حاشية الفاضل عبد الحكيم السالكوتي على

الخيالي وعلى جامع التقارير على عبد الحكيم لبض أفاضل المحققين

(جمع فيها خلاصة جميع التقارير التي كتبت عليها)

قد اعني بتصحيحها جمع من أفاضل العلماء فصارت أجمع ما طبع

(نية)

ليعلم أن الترتيب هكذا وضعنا في الصلب الشرح حاشية ملا أحمد منهواته عليها مفصلاً

بين كل منها بجدول ورضنا في الخامس حاشية الخيالي ملاحظين في كل صحيفة

موافقة البحث وبعد انقضاء ما ذكر فأتى حاشية

عبد الحكيم وبها مشها جامع التقارير

(نية)

ومأتي في الجزء الثاني حاشية قول أحد على الخيالي مع منهواته وحاشية المرعشي على قول أحد

والخيالي والشارح مع منهواته عليها وكذا حاشية اللصام مع طبشتي ولي الدين

والكفوي عليها وكذا حاشية شجاع الدين والمحقق الشريف كلاهما على الخيالي

ناشر

عبد الكريم

مكتبة إسماعيلية ميزان ما زكيت كوتة ١٣٩٤ طه

﴿ تخيالي ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

أما بعد الحمد لمستأمله * والصلاة على سيد رسله * وآله وصحبه موخجي سبله * فدوتك أيها الساري هذا الثبراس * كتاب فيه نور وهدى للناس * يرشدك الى المسكن الخفي * من شرج العقائد النقية * أمليت أوان الدعة * والاستراحة عن فتور المطالعة * سالكاً فيه جادة الایجاز * من غير تفتية وإلغاز * وحين ما حمت حول طينه * ورمت زرين شينه وسينه * ألحقته الى خزائنه من لامل له في العلي * وله المثل الاعلى * صاحب الأعظم * والدستور المعظم * باب كبة الحاجات يطوى اليه كل فج عميق * ويستبيله رجوماً لآمال من كل بلد سحيق * باهت تبجان الوزارة بهاته * وحلل الامارة بقامته * ولى الأيدي والنم * ومر بي أهل الفضل والحكم * أخذ أيدي العلماء والعلوم * ورافع ألوية الشرع المرسوم * حازلماً نر والمفاخر * وحايي الرئاسات الاول بالا واخر * أول مدارج طبعه التقاد آخر مقامات نزع الانسان * وآخر معارج ذمته الوقاد خارج

عن طوق البشر بل عن حد الامكان

لولا بدل الوهم صبت جلاله
ما خيل طيف خيال سامي حاله
ناظورة الديوان آصف عصره
وهو المزب في الفرد في إقباله
محمود أهل الفضل طرأ كاسه
وكفي به برهان حسن خصاله
بكمال في الأوج بدر كامل
بحر محيط زاهر بنواله
في كل علم عالم متبحر
في فن حلم عالم بحباله
سبحان عني في فصاحة لفظه
معن بليغ البخل في إفضاله
الصائب الأفكار في تديره
الثاقب الآراء في أقواله
لناس يبذل ليس بمسك لفظه
فكأنما ألفاظه من ماله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ شرج العقائد ﴾

الحمد لله

﴿ ملا أحمد ﴾

(قوله الحمد لله ^(١)) أردف التسمية بالتحديد لان الفعل ^(٢) لا يتم ولا يتمد به شرعا

﴿ متواتره ﴾

(١) في تعلق الحمد بالذات أولاً ثم بالصفة تالياً لئلا يفتقر الى الاستحقاق أعني الاستحقاق الذاتي والاستحقاق الوصفي * والاستحقاق الذاتي هو الاستحقاق للذات البحث من غير مدخلة الوصف وملاحظته * وقد يفسر بالاستحقاق باعتبار جميع الصفات الكمالية * وتعلق الاستحقاق الذاتي بالمعنى الاول لا يخلو عن الصعوبة (منه عني عنه) (٢) أقول فيه نظر لانه لا يدل على الاراداف المذكور بل يدل على تصدير الكتاب بهما فقط وهو ظاهر عند التأمل اللهم الا أن يقال دلالة عليه تكون بمقارنته لواحد من الكتاب والاجماع والشروع (منه عني عنه)

تتزامن الانوار في وجناه * فكانه منبرقع بفضاله وهو الذي عم إنعامه وفنا * الوزير الكبير محمود بلشا (مالم) أوضح الله غرة الغرة بضيائه * وزقع علم العلم بإعلانه * ولا زال مورد إفضاله ماء مدين المآرب * يوجد عليه أمة من الناس يسقون منه المطالب * فان رفته الي سهاك القبول * فقد سعد كوكب الامل في برج شرف الحصول * والله ولي الاعانة وكفي به وكلا * قال النارج النجير * عامله الله تعالى بلطفه الخطير * بعد ما تبين بالبسملة (الحمد لله) أقول في تعقيب التسمية بالتحديد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعمد بما شاع بل وقع عليه الاجماع وانتال لحدتي الابتداء * وما يتوهم من تعارضهما عند فروع إما بحمل الابتداء على الرقي المتمد أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الإضافي كما هو المشهور * ولك أن تحمل الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بنبي لا تنافي الاستعانة بنبي آخر أو للملازمة ولا يخفى أن للملازمة نعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية وذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز أن يحمل أحدهما جزأً ومذكراً الآخر قبله بدون فصل فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما

ما لم يبدأ بهما (١) لما ورد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله (٢) فهو ابتداء (٣) وكل أمر ذي بال لم يبدأ بالمحمد لله فهو اجزم (٤) ومعنى بدء الشيء بالشيء وابتدائه به جعل ما يبدأ به سابقاً (٥) على غيره في كونه متعلقاً للأمر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما في بدء القراءة باسم الله فان أول ما يتعلق به القراءة هو اسم الله أو جملة سابقا على الأمر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما في أركب وأرسل باسم الله فان اسم الله سابق على الركوب والارتمال * ولهذا يؤم المتأخرين بين ظاهري الحديثين اذ العمل بأحدهما يفوت العمل بالآخر (٦) * وأجيب عنه بوجوه (٧)

أحسنها (٨) حل الابتداء على الابتداء العرفي المتمد من حين الاخذ في التصنيف مثلاً الى الشروع في البحث * وأجاب الفاضل الحنفي بحمل الباء على الاستعانة أو التلازمة فان الملازمة تم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية (٩) ويذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز أن يحمل أحدهما جزئاً ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون أن الابتداء آن التلبس بهما (١٠) ثم كلامه * ورد بوجوه

(١) ولو قيل ان الابتداء بالتسمية ليس ابتداء باسم الله لان الباء والاسم ليس شيئا منها من أسماء الله تعالى * قلنا ان لفظ اسم مضاف الى الله ويراد به اسمه فذكر اسمه ههنا لكن لا بخصوص بل بلفظ دال عليه مطلقاً ليدل على ان التبرك بجميع أسمائه وثلاثيته اختصاصه باسم دون اسم وأما الباء فهو وسيلة الى ذكره فكأنها من تنبيهه * منه سلمه الله تعالى (٢) الاضافة بيانية أولامية (منه رحمه الله) (٣) والمراد بالابتداء لا عقب له أي منقطع النسل كما ذكره بعض الافاضل * وقيل معناه ما لا نتيجة له * وأما في العرف فهو عبارة عما هو خارج عن حيز الانتفاع وهو مستلزم لما لا نتيجة له أي ما لم يكن له شائبة التمامية وهو المراد بالاجزم وفي بعض النسخ اقطع أي ناقص أي ما كان له شائبة من التمامية فيكون حينئذ معنى حديثي الابتداء كل أمر اختياري عظيم عند الشرع لم يصدر بهما فهو لا عقب له ولا نتيجة له (منه) والابتداء في الاصل مقطوع الذنب والمراد كونه ناقصاً غير متمد به (جلي رحمه الله) (٤) والاجزم مقطوع اليدين من الجزم وهو القطع لامن الجذام وهو الداء المعروف (جلي رحمه الله) (٥) هذا اذا كان متعدياً بالباء وأما اذا كان متعدياً بنفسه كما في قوله تعالى (بدأنا أول خلق نعيده) الآية فمعناه الانشاء والخلق (منه عني عنه) (٦) اذ الابتداء الحقيقي المتبادر عند الاطلاق لا يتصور لكل واحد من الشئين اللذين بينهما ترتيب زمني (منه سلمه الله تعالى) (٧) ومن جعلها ان يكون أحدهما باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو يكونان باللسان لجواز احضار الشئين معاً بالبال * وفيه ان احضار الشئين معاً لا يتصور الا لواحد بعد واحد للمتجردين عن جلباب البدن بالمرّة * وكون أحدهما بالذات والآخر بالنوع ينافي للتسوية بينهما والحديث الوارد فيها انما هو على نمط واحد بلا تفاوت أصلاً كما يقتضيه الحديث * وأيضاً ان التبرك يقتضي ان يكون عن قلب حاضر وتوجه تام (منه) (٧) (قوله بوجوه) منها حل الابتداء بأحدهما على الحقيقي وبالأخر على الاضافي * والمراد بالحقيقي منهما لما أقاده قدس سره في حواشي المطول في معنى القصر الحقيقي والاضافي فليرجع اليه (منه) (٨) وجه الاحسنة ان هذا الجواب يوافق العرف (٩) قد يقال ان قصد التيمن والتبرك بشي مستدع خروجه عن التيمن تأمل وأيضاً ان التبرك باسم الله يأتي من أن يحمل من جملة أجزاء التصنيف (منه) (١٠) (قوله ان الابتداء الح) بالتأويل بأن يحمل الاطلاقين في حكم أن واحد (منه)

المتوحد بجلال ذاته

الاول (١) ان بقاء الملازمة تستدعي تلبس فاعل الفعل الذي في حيزه أو مفعوله بمجرورها حال تلبس بذلك الفعل ومن المكشوف اليين ان ذلك يأتي وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية والثاني ان كل واحد من النسبة والتحديد أمر زمني فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر زماناً فلا يتصور ان يكون ان الابتداء ان التلبس بهما من غير ان يجعل الابتداء أمراً عرفياً بحيث (٢) فالجواب هذا لاذك * على ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو أدل على انقصود من حمل الباء على الملازمة اعني التلبس باسم الله في تمام (٣) التصنيف * والثالث ان الابتداء على (٤) وجه الجزئية لا يتصور في أكثر الصور كالذبح والاكل ولا يعد كل اليمد (٥) ان يجاب عنه بحمل الابتداء على الحقيقي (٦) بناء على ان الابتداء باسم الذات الذي عن الصفات الكمالية يحقق للابتداء بالتحديد أيضاً حقيقة اذ هو في التحقيق اظهار الصفات الكمالية ولا شك ان التعابير الاعتبارية كاف في ردود حديثي الابتداء والعمل بهما * ومما ينبغي ان يعلم أنه لا بد أن يخصص (٧) الكلية المستفادة من الحديث لسلا يتسلسل فليتأمل (٨) (قوله بجلال ذاته) أي عظمته يقال جل فلان اذا عظم قدره

قوله المتوحد بجلال ذاته (الظاهر ان الباء صلة للتوحد يقال توحد برأيه أي تفرد واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شراكة الغير في جلال الذات والذات الجلية على نهي حصول الصورة * ومحمّل أن تكون الملازمة حينئذ صفة الفعل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم نحجر الطين أي صار حجراً بلا عمل ومدخل من الغير * ومنه التكون والتولد وما لتكلف ولما استحال في شأنه تعالى بحمل على الكمال كما قيل في التكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الانصاف بالوحدة الذاتية أو الكاملة مع ملازمة جلال الذات

(١) وقيل أيضاً حمل الباء على الاستعانة ببعد عن مقام الادب وأيضاً ان الملازمة تفيد كون الاسم مصاحباً وملازماً في تمام التصنيف بخلاف الاستعانة إذ الآلة من حيث هي لا تفيد الدوام وفي بحث (منه) (١) والتلبس بالشيء فرع وجوده فالتلبس بهما في آن فرع وجودهما في ذلك الآن (منه) (٢) أي اذا كان الفعل لازماً بقاء الملازمة تستدعي صدور الفعل عن الفاعل حال تلبسه بمجرورها نحو خرج زيد بعشرته أي متلبساً بقيته واذا كان متعدياً يستدعي نفعه بمفعوله حال تلبسه بالمجرور نحو اشترت الفرس بـسرجه أي متلبساً بـسرجه فقطضي بقاء الملازمة التعابير وصحة الانفكاك من المفعول والمجرور وأيضاً على تقدير وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية لا يكون قائدة لا يرادها أما اذا قال أحد اشترت الفرس بـسرجه كان لا يرادها قائدة واضحة وهي تلبس الفرس بالسرج وصحة انفكاك عنه حين وقوع الشراء له وأما اذا قال اشترت الفرس برأسه فلا قائدة لا يرادها كالايجني (٣) قوله في تمام التصنيف وذلك لان الامر وان كان كذلك بحسب الحقيقة لكنه خلاف العرف لان من أتى بالنسبة لا يقال له حامد عرفاً (منه) (٤) وقد يقال ان الاخذ بطريق الجزئية ينافي ما اتفق عليه في ترجيح حمل الباء على الملازمة على الحمل على الاستعانة من أن الاول يفيد مصاحبة الاسم في تمام التأليف دون الثاني (منه) (٥) وجه البعد أنه وان كان الامر كذلك بحسب نفس الامر لكنه يخالف للعرف واللغة لان من أتى بالنسبة لا يقال له حامد عرفاً وفيه نظر لان الحمد العرفي على ما ذكره في شرح انطالع يتحقق في ضمن النسبة جلي على التلويح (٦) وأنت خير بان الابتداء الحقيقي لا يتصور بالنسبة وحدها بل ولا بالحرف الاول منها أيضاً كما لا يتصور بهما معاً كما أشرنا اليه في الحاشية السابقة (منه) (٧) بأن يراد بالامر ما يلاحظ بالذات ويقصد بالابتداء ولا يجعل وسيلة الى ابتداء أمر آخر (منه) (٨) بمحمّل أن يكون إشارة الى أنه لا حاجة الى تخصيص الكلية لان الابتداء بها للترك والنسبة متبركة بنفسها مثل كون الضوء مضيئاً بنفسه (٩) متعلق بالتوحد ولا يمد في أن يتعلق بالحمد بأن يكون محموداً عليه أو به وان كان أبعد منه ووجه تقديم السلية على الثبوتية وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لا يخفى (منه)

ولعل التفسير بالنزعة عن سمات النقصان والصفات السلبية بناء على أنه غاية العظمة * ومعنى التوحيد التفرد والامتياز وعدم شركة الغير له في صفة الجلال * وقد يقال التفرد بالجلال المضاف إلى ذاته تعالى ليس بكال إذ كل شخص يتفرد بصفته المختصة به ولا تجاوز غيره لامتناع قيام الصفة (١) الواحدة بالشخص بالجلال * وقد يجاب عنه بأن الإضافة لقصد التعظيم (٢) دون التخصيص (٣) كما يقتضيه المقام * والقول بأن قوله بجلال ذاته على نهج حصول الصورة ليس على ما ينبغي (٤) كما لا يخفى (٥) (قوله وكال صفاته (٦) الظاهر أنه أراد بالصفات الصفات الثبوتية (٧) كالعلم والقدرة وبكالمها دوامها وثبوتها وعدم تهاها ومن المكشوف اليقين أن صفات غيره تعالى خالية عن تلك الكمالات فيكون منفرداً بذلك الكمال (٨) كما أنه متفرد بنفس الصفات (٩) (قوله المتقدس في نفوس الجيروت) المتقدس النزعة والجيروت مبالغة في الجبر

(١) قوله رحمه الله لامتناع قيام الصفة) إذ لو قامت بالجلال يلزم تواردها على المستقلين على مدلول واحد شخصي لا يقرر في موضعه أن المحل المميز عنه تام فلا محل فيه (نظم الفرائد) * الفرق بين العظمة والجلال والكبرياء على ما فهم من كلام النزالي في شرح أسماء الله أن الكبرياء يرجع إلى كمال الذات والجلال إلى كمال الصفات والعظمة إلى كمال الذات والصفات جميعاً (٢) أي تعظيم المضاف كتقوله بيت الله وناقة الله (منه) (في حق المسجد الحرام وفي حق ناقة صالح عليه السلام) (٣) قوله دون التخصيص رداً على كل من قال بالمشاركة في الذات والتمايز إنما هو باعتبار الصفات من أرباب الحال ومن قدماء المتكلمين (منه) (٤) أما لفظاً فلأنه حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة * وأما معني فلان المراد من الذات في قوله الذات الجلية إما الماهية الكلية أو الشخصية وعلى أي حال لا يفيد التسدح إذ بعض الأشياء متفرد بماهية كلية كالكسب وكل متفرد بذاته الشخصية (منه) (٤) إذ على ذلك التقدير يكون المعنى المتفرد بذاته الجلية أي لا يكون ذاته الجلية أمراً مشتركاً بين الكثيرين فلا يكون كلاً أيضاً * إلا أن يقال إن الذات هنا بمعنى الحقيقة لا بمعنى الهوية فلا مزية في كونه كلاً (منه) (٤) لانه يوهم تشبيه جلال الذات بحصول صورة الشيء وإن لم يكن في الحقيقة تشبيه إلا في العبارة لأن المراد من قوله على نهج حصول الصورة تشبيه العبارة في كونها من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف لا تشبيه جلال الذات بحصول الصورة في المعنى تأمل (لكنه عني عنه) (٤) لأن المراد بذاته تعالى أما الماهية الشخصية أو النوعية وعلى التقديرين لا يكون كلاً (منه) (٥) وجه عدم الخفاء من وجهين * أحدهما المدلول عن ظاهر العبارة والثاني أنه يتوهم من ذلك تفرد الله تعالى في الذات الجلية دون الصفات الجلية وهو خلاف الظاهر (منه) (٦) إسناد التفرد إلى كمال للصفات دون أنفسها لا يخلو عن الإشعار بالاشتراك المعنوي كما هو المشهور * ويحتمل أن يراد بكمال الصفات كالمها في أنفسها إذ لم يشاركه غيره في نفس الصفات الإيجاب الاشتراك اللفظي كما ذهب إليه بعض أرباب التحقيق (منه) (٧) ويقال لها الصفات الحقيقية كما يتبادر عند الإطلاق في أنفسهم ويؤيده إضافة الكمال إليها (منه) (٨) فكان الاشتراك بين علم الله وبين علم المخلوق وكذا في سائر الصفات الثبوتية لفظياً كما ذهب إليه بعض أرباب التحقيق تأمل (منه) (٩) لأن نفس الصفات قديم في الواجب وحادث في الممكنات (منه)

عن شواذب النفس وسماهة * والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته * وهو القهر (١) كما ان الملكوت مبالغة في الملك * هذا ان حمل على المعنى المصدري والا (٢) فمحمول على الصفات الفعلية على ما يستدعيه حمل الصفات على الصفات الثبوتية والجلال على السلبية * وقوت الجبروت هي الخلق والايجاد والترزيق وغير ذلك من الصفات الفعلية ويحتمل أن تكون من قبيل اضافة صفات الذات الى وصفها لكمالها في تلك الصفة فكأنها نفس الجبروت فاضيف ما لها اليها فصدق للمبالغة (٣) ويحتمل أن تكون بيانية وفيه مبالغة ايضا كما لا يخفى (قوله عن شواذب النفس الخ) الشوب الخلط والسمة (٤) العلامة (قوله والصلاة الخ) لا كان لدينا (٥) عليه الصلاة والسلام بهدايته لنا الى سواء الصراط من لا يمكن احصاؤها كما ان الله تعالى نعم لا ينصور استقصاؤها قرن التولية عليه عليه السلام بالتحديد امتثالا لامره (٦) وقضاء لبهض حقوقه (قوله المؤيد (٧) بساطع (٨) حججه الخ) الساطع الجلي يقال سطع الصبح اذا ارتفع * اراد بالاول (٩) آيات القرآن وبالثاني ما عداها من بواقي (١٠) المعجزات أو بالمعكر ويحتمل عطف التفسير والمراد بالحجج أدلة النبوة دون الإلهية (١١) فالتناسب حينئذ كون الضمير للنبي عليه السلام فما ذكره الفاضل المحشي أن الأول كون الضمير لله تعالى ليفيد (١٢) أن آية (١) وقيل من الجبر بمعنى الاصلاح أي المصلح لامور الخلائق * وقيل من الجبر بمعنى الاكراه أي الجبر خلقه وحاملهم على ما يريد * فرجه بالمعنيين الى صفة فعلية * وقيل هو العظيم حكما بقل عن ابن عباس رضي الله عنه بمعنى انتفت عنه صفات النفس وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معاه * وعلى كل من التقادير اضافة دعوت الى الجبروت بيانية كما ذكره في أصل الحاشية * والاحسن أن يراد من الجبروت العظمة ومن الدعوت جميع الصفات السلبية والثبوتية المتقابلة لها حتى يكون آيات القدس في جميع الصفات غير مختص بالفعلية إن كان له وجه كما لا يخفى (منه) (٢) أي ان لم يحمل على المعنى المصدري فدعوت الجبروت محمولة على الفعلية ووجه تقديم السلبية على الثبوتية وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لا يخفى (منه) (٣) حيث أضاف الجمع الى المفرد (منه) (٤) ففيه مبالغة لان العلامة أعظم من الخلط فتفي العام بعداني الخاص من باب الترتي (منه) (٥) النبي انسان بنه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام والرسول كذلك أيضا أو أخص منه وهو انسان يكون له كتاب ووجه اختياره على الرسول على تقدير كونه أخص منه فدلالة على أنه عليه السلام يستحق الصلاة والسلام بمرتبة النبوة ويعلم منه استحقاقه بمرتبة الرسالة بالطريق الاولى أو للإشارة الى استحقاق كل نبي لها تدبر (منه) (٦) لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما (منه) (٧) انما قال المؤيد مع ان الحجج أدلة الآيات تنبها على ان ثبوت ساطع جلي لا يحتاج الى البيان وما ذكره في صورة الحجج للتأييد دون الآيات (منه) (٨) الباء للسببية ويحتمل الملازمة (منه) (٩) أو اراد يا أحدهما البراهين العقلية وبالأخر الثقلية { منه } (١٠) كانشقاق القمر وسجود النجر (منه) (١١) لكن بقي ان الدلالة في أمر التأييد والآيات بالبينات والحجج بالعكس (منه) (١٢) لا يبعد أن يقال كون الضمير لله تعالى أولى ليفيد أن آية النبي صلى الله عليه وسلم الدالة على النبوة ليست من عنده بل من عند الله البهجة بدون للدخلة منه صلى الله عليه وسلم ليفيد أنها خالية عن شائبة النفس ومدخله الوهم (منه)

(قوله بساطع حججه)
الاولى كون الضمير لله
تعالى ليفيد أن آية نبينا أعظم
من آيات سائر الانبياء
ويجوز أن يكون لمحمد
ساطع حججه من قبيل
أخلاق نبياب

وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحاميه ~~و~~ وبعد ~~فان~~

بيننا عليه السلام أعظم من آيات سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ليس على ما ينبغي * وأيضا
أن مجرد كون الضمير لله تعالى لا يفيد مادعا وإن كان الأمر كذلك في نفس الأمر إذا آيات سائر
الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أيضا حجج الله وليست من عند أنفسهم (قوله وعلى آله ^(١) وأصحابه)
ها يستلزم استكمال المترادفين وقد يخص الآل باهل البيت ولما كان الآل والأصحاب رضوان
الله تعالى عليهم أجمعين مشاركين له عليه الصلاة والسلام في هدايتنا بإبلاغ الشريعة وحفظها
أردفهم إياه وأنعمهم في النصبة واليه أشار بقوله هداة طريق الحق (قوله هداة طريق الحق)
الاضافة تحمل وجوها (واعلم) أن الشارح في ضمن خطبة كتابه أشار إلى ^(٢) مقاصد الفن
على الوجه الذي ورد فيه من مباحث الذات والصفات والثبوت والامامة رعاية لبراعة الاستهلال ^(٣)
وقد يناقش ^(٤) فيه بأن الأمور للذكورة مطردة في أوائل جميع الكتب من كل فن من العلوم
الاسلامية فكيف تحقق الإشارة بمجرد ذكرها من غير مزيد ^(٥) اختصاص به (قوله
وبعد فان) هذه الفاء إما على توهم أما اجراء للمعهوم مجرى المحقق والواو لعطف الفقرة ^(٦)
على الفقرة والعامل في الظرف ما فهم من السياق أعني أقول أو على تقدير أما في نظم الكلام

(١) وفي توسيطه بين النبي وآله بعلي كما هو دأب أهل السنة والجماعة رد على الشيعة فانهم منعوا منه
(منه) (٢) واعلم أن في درج أسماء الكتب في الخطبة بلا تكلف مزيد تحمين للكلام البليغ كما أدرجها
الشارح في هذه الخطبة كالمهدي والتقيع والتوضيح والتحقيق والمقاصد والتمهيد والفوائد * وكون
البعض من أسامي كتب هذا الفن دون البعض غير قادح * لكن في الدرج فيما نحن فيه تأمل ولقد
أعجب المحقق الرازي في خطبة شرح المطالع حيث أتى في بيان أوصاف المتعلق بذكر كتبه المعتبرة
المشهوره على وجه لا يحوم حوله شائبة تكلف (منه) (٣) براعة الاستهلال أن توضع اليد فوق
الحاجب لطلب الهلال وفي الاصطلاح كون الابتداء مناسبا للمقصود (٣) يقال برع زيد على إقراره أي قاق
(منه) (٤) هذه المناقشة انما ردلو كان براعة الاستهلال عبارة عن جعل الدباجة مشتقة على الإشارة
إلى مقاصد الفن والدلالة عليها وأما إذا جعل عبارة عن جعل الابتداء مناسبا للمقصود سواء دل
على مقاصد الفن أولا فلا (منه) (٥) أي من غير زيادة اختصاص الأمور المذكورة بذلك
الكتاب (نظم الفرائد) (٦) تحقيقه على ما أفاده قدس سره في حواشي البكشاف أن عطف
الفقرة على الفقرة ليس من جملة عطف الجملة على الجملة لبطان المناسبة المصححة لعطف الثانية
على الأولى بل من عطف جملة متعددة منسوقة لغرض على مجموع جعل أخري مسوقة
لغرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون اتحاد الجمل الواقعة في المجموعين (منه)
(٦) والجامع أن ما سبق تمهيد للتأليف واللاحق بيان لسيئته * أي الجامع بين القعتين حتى
يصح عطف أحدهما على الأخرى هو ذلك * ويمكن أن يقال المناسبة المصححة للتمويض كون
كل واحدة منهما للاستئناف في الجملة (منه)

(قوله وبعد فان) هذه
الفاء إما على توهم أما أو على
تقديرها في نظم الكلام
بطريق تمويض الواو عنها
بعد الحذف * على أنه لا يمنع
من اجتماع الواو مع أما كما
وقع في عبارة المفتاح في
أواخر فن البيان

نفسه
نفسه
نفسه

سبني علم الشرائع والاحكام * وأساس قواعد عقائد الاسلام

والفناء قرينة لوجودها والواو من مبدية بعد الحذف تعويضا (١) وتزينا (قوله مبني علم الشرائع والاحكام الخ) اذ لولا نبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشرعية ولا الاحكام والشرع والشرعية ما شرعه الله لعباده (٢) أي أظهره وبينه وحاصله الطريقة الممهودة (٣) النابتة عن النبي عليه السلام وهي تم الاصول والفروع * والاحكام شائعة في الفروع (٤) (قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهي الأساس (٥) والعقائد المسائل التي يقصد بها نفس الاعتقاد (٦) كدوين العمل * والاسلام هو الدين (٧) المنسوب الى نبينا عليه الصلاة والسلام وهو الوضع الالهي الكافي لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات * والمراد بالقواعد الكتاب والسنة لان العقائد مالم تستند منهما لم يعتد بها (٨) يتوقفان على المسائل الكلامية اذ لولا نبوت الصانع وصفاته لم يتصور الكتاب والسنة فالمسائل (٩) الكلامية من حيث الاعتماد موقوفة عليهما وهما يتوقفان عليهما من حيث الذات ولا شك ان الموقوف عليه من حيث الذات أشد وأقوى من الموقوف عليه من جهة الوصف (١٠) ولهذا جعل علم الكلام رئيس الشرع والشرعية دون العكس * وقد تحمل القواعد على انفي المصطلح أعني المسائل الكلية التي تصلح لأكبرية الشكل الازل ويراد بها المسائل الاصولية اذ استنباط العقائد من الكتاب والسنة يعتد بها موقوف على المسائل الاصولية كما يتوقف استنباط المسائل الفرعية العملية منها عليها (١) وعلى هذا لا يجوز الجمع بينهما وبين أما هذا اذا كانت للاقتضاب أو فصل الخطاب كما هو المشهور المتعارف وأما اذا قصد ضبط باجمال بعد التفصيل فيكون بمنزلة أن يقال وبالجمل * والواو حينئذ للعطف فيجوز الجمع بينهما وبين أما وقائدة أما تأ كيد مضمون الكلام * وما وقع في المقتراح من قوله وأما بعد فان خلاصة الاصلين من قيل الثاني ويؤيده قوله خلاصة (٢) الظاهر أن المراد به المعنى الاضافي * ويحتمل أن يكون مراده المعنى اللقي مثل أصول الفقه ولا يبعد جعل الاضافة بيانية (منه) (٣) والشرعية في الاصل هي الطريقة الظاهرة التي توصل الى الله * شبه بها الدين لانه طريق يوصل الى ما هو سبب الحياة الابدية كما ان الله سبب الحياة الفانية الدنية الدنيوية (منه) (٤) الظاهر من الطريقة الممهودة نفس ما ورد من الرسول صلى الله عليه وسلم بعينه سواء كان من الادلة الشرعية أو الاحكام الاعتقادية أو العملية (منه) (٥) بل هي حقيقة عرفية (منه) (٦) وقد يراد بالقواعد المسائل الاصولية الكلية وبلاساس الكتاب والسنة وبالعقائد المسائل الكلامية ويمطف الأساس على علم الشرائع (منه) (٧) وهي المسائل الكلامية (منه) (٨) (قوله هو الذين الخ) وقد يراد به ما بين الاديان كلها (منه) (٩) الكتاب والسنة يتوقفان على المسائل الكلامية لانها يتوقفان على نبوت الصانع وصفاته اذ لولا نبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشرعية ونبوت الصانع وصفاته هو الكلام ينتج أن الكتاب والسنة يتوقفان على الكلام (منه) (١٠) دفع سؤال كانه قيل يلزم من كون الكلام أساس أساس العقائد أساسية التي لنفسه * ودفع ظاهر من تقريره (منه) (١١) اذ الاحتياج اليها باعتبار موضوعها كاف لكونها محتاجا اليها وأساساً واصلاً كما أن احتياجها من حيث الموضوع كاف في كونها محتاجاً وفرعاً له (منه)

(قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهي الأساس وأساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية في هذه القرينة ترقى في المدح لشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار

هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام *

والمسائل الاصولية متوقفة على علم الكلام لما مر آنفاً وفيه (١) تردد والظاهر عدم التوقف (٢) وقد يراد (٣) بالقواعد المسائل الكلامية الكلية والعقائد الجزئية المندرجة تحت الكلية وبالاساس الكتاب والسنة ويمطف قوله واساس الحق على علم الشرائع وفيه (٤) بعد (٥) كما لا يخفى * قال الفاضل المحنبي ويمكن أن يقال اساس العقائد أداتها التفصيلية ومعنى توقف على هذا العلم بناء على أن مباحث النظر جزء منه على ما هو المختار * ثم كلامه * ولا يخفى في أن هذا لا يفيد مدح كلام القدماء إذ ليس بمباحث النظر جزءاً منه (٦) في كلامهم والكلام في مدح الكلام مطلقاً بل الانسب أن يكون في مدح كلامهم إذ المصنف منهم * وأيضاً أن المبين في هذا الجزء ما يعرض (٧) للمباني دون المبادي أنفسها وأعلى العلوم ما بين فيها أنفسها دون ما يعرض لها والا لزم كون المتنطق أعلى من العلم الالهي ولم يقل به أحد * وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه (٨) بل نقول هذا في الحقيقة جعل أدنى العلوم الفلسفية أعلى العلوم الإسلامية ورئسها (٩) إذ مباحث النظر نفس المتنطق غير أنهم جعلوا المتنطق جزء علم الكلام لثلاث محتاج أشرف العلوم الإسلامية إلى الخارج عنه ومن الين أن مجرد جملة جزء لا يخرج عن هذه الحقيقة * وأيضاً يلزم منه كون علم الاصول أيضاً رئيس العلوم إذ مباحث النظر جزء منه عند الشيخ ابن الحاجب بل كون أضف العلوم أشرفها إذ استنباط بعض المسائل الكلامية موقوف على العلوم العربية فليتأمل (١٠) (قوله للمنجي عن غياهب الشكوك (١١) وظلمات الاوهام (١٢) من قيل لحين الماء * الغياهب جمع السهب وهو ما اشتد سواده ووجد تخميص السهب بالشك زججان الشك على الوهم

(قوله هو علم التوحيد والصفات) أي علم يعرف به ذلك فالمراد هو المعنى الإضافي ويمكن أن يراد المعنى اللقي فتسبة الوهم إلى الكلام لكونه أشهر وقوله المنجي عن غياهب الشكوك إشارة إلى فائدة من فوائده والفسيب ما اشتد سواده فلزججان الشك على الوهم أضاف السهب إليه والظلمة المطلقة إلى الوهم

(١) أي في توقف الاستنباط والظاهر عدم التوقف وأما توقف الاصول على الكلام فالظاهر التوقف (منه) (٢) بمقتل وجهين * أحدهما عدم التوقف في توقف العقائد على المسائل الاصولية وفي هذه الصورة يكون جواباً عن قوله وفيه تردد * وثانيها أنه لا شك في عدم توقف العقائد على المسائل الاصولية حينئذ يكون لتقوية قوله وفيه تردد (منه) (٣) ولا يبعد أن يراد بالقواعد حينئذ الكتاب والسنة لاشتمالها على المسائل الكلية (منه) (٤) أي في كون القواعد عبارة عن المسائل الكلامية بعد إذ لا يتصور الاصل والفرع في أكثر المسائل الكلامية (سبح) (٥) أي في عطف اساس الحق على علم الشرائع بعد بل الكلام في محته (منه) (٦) إذ الظاهر عطفه على مبنى الحق (منه) (٧) ومن هذا ظهر لك أن كون مباحث النظر جزءاً منه منكر جداً فضلاً عن كونه مختاراً (منه) (٨) من الصحة والفساد (منه) (٩) أغني الحواشي المضدية (منه) (١٠) وليس كذلك بل خادماً كما صرح به الشيخ (منه) (١١) وجهه أنه يكفي في الرغبة حصول مدح الكلام في الجملة بل حصول مدح كلام القدماء أيضاً لانه المقصود بالذات في كلام المتأخرين (منه) (١٢) لا يبعد أن يراد بالشكوك والاهام التشكيكات والشبه الباطلة والادلة العقلية الغير المؤيدة بالكتاب والسنة إذ هي لا تخلو عن مداخل الوهم واحتمال النقيض ما لا وان لم نحتمل حالاً فكانها شكوك وأوهام كسراب بقية بحسب الظاهر (أي العطشان) ماء بخلاف المؤيدات قائماً لا يحوم حولها شائبة الوهم (منه) (١٣) لو أريد بالوهم القوة المذكورة لكان له وجه كما لا يخفى (منه)

وإن المختصر المسمى بالعقائد للإمام المهام * قدوة علماء الاسلام * بحجج الملة والدين عمر النفس *
أعلى الله درجته في جوار السلام * يشتمل ^(١) من هذا الفن ^(٢) على غرر الفرائد * ودرر الفوائد في
ضمن ^(٣) فصول ^(٤) * هي للدين قواعد وأصول *

أذا شك الأقرب من العلم لتساوي الطرفين ^(١) بخلاف الوهم إذ هو الجانب المرجوح * ولعل
الشك والوهم كناية عن العقائد الفاسدة المتفارقة قرباً وبسداً إلى مرتبة اليقين * أو عن مرتبة
التقليد إذ به يرتقى من مرتبة التقليد إلى مرتبة التحقيق واليقين (قوله وإن المختصر الخ) شروع في
مدح ما قصد شرحه بعد الفراغ عن مدح الفن (قوله المهام) ^(٢) هو الملك المعظم أشار به إلى تخاذ
حكمه ورأيه فيما بين علماء الاسلام وافتقارهم له في كل ما استقر رأيه عليه (قوله بحجج الملة ^(٣) والدين)
هما متخذان بالذات ومختلفان بالاعتبار إذ الوضع الإلهي الذي مر ذكره دين من حيث أنه بطاع
ويستقاد له وملة من حيث أنه يجمع عليه * وقيل من حيث أنه يعلى ويكتب * وشرع من حيث أنه
أظهره الشارع وتأموس من حيث أنه أوحى الله به إلى الأنبياء عليهم السلام بواسطة الملك المسمى
بالناموس (قوله في دار السلام) أي الجنة سبب بها إما لسلامة أهلها من كل ألم وآفة وبليّة
أو لحبيهم بعضهم بعضاً فيها بالسلام أو لانه من أسماء الله تعالى أضيفت إليه تشريفاً * ويظهر منه
أن المراد به هو المعنى الإضافي (قوله على غرر الفرائد) الفرر جمع غرة بالضم وهي في الأصل
بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شيء أوله وأكرمه * والفرائد جمع الفريدة وهي
الدرة الكبيرة وفرائد الدرر كبارها (قوله في ضمن فصول) هي الالفاظ الدالة على المعاني
والمسائل التي يتفرّد كل واحدة منها بمسألة من مسائل الفن * وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة عليها

(قوله بحجج الملة والدين)
هما متخذان بالذات ومختلفان
بالاعتبار فان الشريعة من
حيث انها تطاع دين ومن
حيث انها تعلى وتكتب
ملة والاملال هو بمعنى
الاملاء وقبل من حيث
انها يجمع عليها ملة (قوله
في دار السلام) أي الجنة
سبب بها لسلامة أهلها
من كل ألم وآفة ولان
خزنة الجنة تقول لا أهلها
سلام عليكم طيبم فادخلوها
خالدين ولان السلام اسم
من أسماء تعالى فأضيف
إليه تشريفاً * ومعنى هذا
الاسم هو الذي منه وبه
السلامة فوجه تخصيص
هذا الاسم بالاضافة ظاهراً

(١) ولا شك أن الأقرب إلى الحق أصعب دفماً وإزالة من الابد (منه) (٢) المهام
بالفارسية كسر يترك والمقصود بيان علو درجة المصنف في العلوم الاسلامية (منه) (٣) والملة
إما من ملئت التوب بمعنى خطئته أو من أملت الكتاب بمعنى أملتته وفي كل منهما معنى الجمع
(منه) (٣) والملة ما شرع الله لعباده على لسان الأنبياء من أملت الكتاب إذا أملتته كذا في
تفسير القاضى (منه) (٤) (قال الشارح يشتمل) اشتمال الدال على المدلول أو الكل على البعض
(٥) قوله من هذا الفن متعلق بقوله غرر الفرائد وتقديم الجار والمجرور للحصر تأمل (٦) قوله
في ضمن متعلق بفرر الفرائد أي يشتمل هذا المختصر من هذا الفن على غرر الفرائد التي هي في
ضمن فصول أي في ضمن الالفاظ الدالة عليها وهذا كناية عن أن كل واحد من غرر الفرائد
يصلح لأن يجعل فصلاً على حدة بأن يكون قائمة كل مسألة من هذا المختصر بمقدار قائمة تحصل
من الفصل الذي هو مشتمل على غير المسائل مثلاً وقوله هي يجوز أن يكون راجعاً إلى غرر الفرائد
وأن يكون راجعاً إلى فصول باعتبار ما في ضمن فصول أي تلك الالفاظ باعتبار الدلالة عليها قواعد
للدن (منه) (٧) (قال فصول) النصول جمع فصل بمعنى الفاصل بين الحق والباطل أو بمعنى
المفصول أي المستأخر وأما عبر عن كل لفظ من الالفاظ الدالة على مسألة من مسائله بالفضل دلالة على
أن كل لفظ من هذا المختصر بمنزلة فصل وباب مجاعده (منه)

(قوله طاولا كشح المقال) الكشح الجنب وطى الكشح كناية عن الاعراض (قوله الاطتاب والاخلال) بالجر مجموعها بدل من الطرفين أو بيان لها ولما تعدد المتبوع معنى أجرى الأعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على أنها خبر مبتدأ محذوف (قوله وهو حسي ونعم الوكيل) رد الشارح في بعض كتبه بهذا (١١) العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا

تعطف على الأولى الاخبارية وكذا على حسي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لأنه خبر أيضاً * ويرد عليه أن المراد بالجملة الأولى إنشاء التوكيل لا الاخبار عنه تعالى

وأثناء نصوص * هي البقين جواهر وفصوص * مع غاية من التفتيح والتهديب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * حاولت أن أشرحه شرحاً يفضّل بجملة * وبين مضمونه * وينشر مطبوعه * ويظهر مكنوناته * مع توجيه الكلام في تفتيح * ونبيه على المرام في توضيح * وتحقيق المسائل غيب تقرير * وتدقيق للدلائل إثر تحزير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد * وتكثير للفوائد مع تجريد * طاولا كشح المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطتاب والاخلال * والله المأدب الى سبيل الرشاد * والمسؤل لئيل النصرة والداد * وهو حسي ونعم الوكيل

قواعد الدين (قوله وأثناء نصوص الخ) عطف على قوله في ضمن فصول وهي الالفاظ التي هي قطعية الدلالة على المعاني المقصودة منها * وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة على اليقين أي المتيقن به في المسائل المتينة جواهر وفصوص أي خيار * ونص النبي صفوته وخلاسته * والظاهر أنه أراد بالقصول والنصوص عبارات المختصر * ويحتمل أن يراد بها الكتاب والسنة أو البراهين القطعية (قوله حاولت الخ) رتب بالغاء إشارة الى أن ما بعدها مسبب عما قبلها (قوله طاولا كشح المقال) حال من المنكر في أشرحه وكذا قوله ومتجافياً * الكشح الجنب والطي القطع وهو كناية عن الاحتراز عن الاطالة والاملال (١) (قوله ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد) التجافي التباعد والاقتصاد التوسط والطرفان عبارة عن الاطتاب وهو الزيادة على قدر ما ينضج به المراد والاخلال وهو نقصان عن القدر المذكور (قوله الاطتاب والاخلال) بالجر بدل من طرفي وبالرفع خبر مبتدأ محذوف ويحتمل النصب بالفعل المقدر (قوله وهو حسي ونعم الوكيل) قال الفاضل المحشي رحمه الله رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الأولى الاخبارية وكذا على حسي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لأنه خبر أيضاً * ثم كلامه * وقوله وكذا على حسي الخ يريد به أن عطف الجملة على المفرد وإن صح باعتبار تضمنه معنى يحسبني لكنه في المثال عطف الانشاء على الاخبار * ثم أجاب الفاضل المحشي عنه بأنه برد عليه أن المراد بالجملة الأولى إنشاء التوكيل لا الاخبار عن الله تعالى بأنه كاف وهو ظاهر * وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * ثم كلامه * وقد يقال إن مقصود الشارح نعمة ليس الرد والقدح في التركيب (٢) بل تحقيق توجيه العطف وتبيين طريق التركيب وأن كان ظاهر عبارته ناظراً اليه إذ قد نقل عنه في حواشيه هكذا : المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض وأيضاً أن مقصود الشارح ليس رد هذا التركيب مطلقاً - كيف وقد أشار في شرحه للكشاف عند الكلام على قوله

قواعد الدين (قوله وأثناء نصوص الخ) عطف على قوله في ضمن فصول وهي الالفاظ التي هي قطعية الدلالة على المعاني المقصودة منها * وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة على اليقين أي المتيقن به في المسائل المتينة جواهر وفصوص أي خيار * ونص النبي صفوته وخلاسته * والظاهر أنه أراد بالقصول والنصوص عبارات المختصر * ويحتمل أن يراد بها الكتاب والسنة أو البراهين القطعية (قوله حاولت الخ) رتب بالغاء إشارة الى أن ما بعدها مسبب عما قبلها (قوله طاولا كشح المقال) حال من المنكر في أشرحه وكذا قوله ومتجافياً * الكشح الجنب والطي القطع وهو كناية عن الاحتراز عن الاطالة والاملال (١) (قوله ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد) التجافي التباعد والاقتصاد التوسط والطرفان عبارة عن الاطتاب وهو الزيادة على قدر ما ينضج به المراد والاخلال وهو نقصان عن القدر المذكور (قوله الاطتاب والاخلال) بالجر بدل من طرفي وبالرفع خبر مبتدأ محذوف ويحتمل النصب بالفعل المقدر (قوله وهو حسي ونعم الوكيل) قال الفاضل المحشي رحمه الله رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الأولى الاخبارية وكذا على حسي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لأنه خبر أيضاً * ثم كلامه * وقوله وكذا على حسي الخ يريد به أن عطف الجملة على المفرد وإن صح باعتبار تضمنه معنى يحسبني لكنه في المثال عطف الانشاء على الاخبار * ثم أجاب الفاضل المحشي عنه بأنه برد عليه أن المراد بالجملة الأولى إنشاء التوكيل لا الاخبار عن الله تعالى بأنه كاف وهو ظاهر * وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * ثم كلامه * وقد يقال إن مقصود الشارح نعمة ليس الرد والقدح في التركيب (٢) بل تحقيق توجيه العطف وتبيين طريق التركيب وأن كان ظاهر عبارته ناظراً اليه إذ قد نقل عنه في حواشيه هكذا : المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض وأيضاً أن مقصود الشارح ليس رد هذا التركيب مطلقاً - كيف وقد أشار في شرحه للكشاف عند الكلام على قوله

- (١) الاملال ايصال اللال (منه) (٢) عملا يقتضي الحديث النبوي خير الأمور أوسطها (منه)
(٣) قوله ليس الرد الخ بل غرضه هو التفتيح على أنه لا بد من التأمل للتوجيه (منه)

الوكيل وليس هذا مختصاً بما بعد القول لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجمله * ويرد عليه أنه يحتمل أن تكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المتدبر في المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم * ثم إن حسن المثال المذكور يبدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المتدبر في المعطوف يكون أخباراً كالمعطوف عليه

﴿ اعلم ﴾ أن الأحكام الشرعية

(قوله اعلم أن الأحكام الشرعية) للحكم بمعان ثلاثة نسبة أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً وإدراك وقوع النسبة أولاً ووقوعها وخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتناء أو التخيير كالوجوب والإباحة ونحوهما وهذا الأخير غير مراد هنا لأنه وإن عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته يستدرك قيد الشرعية اللهم إلا أن يحمل على التجريد في الأول أو التأكد في الثاني أو يحمل التعريف للحكم الشرعي فالمراد أما المعنى الأول ووجه ظاهر أو الثاني فينبذ بحمل اللفظان عبارة عن المسائل أو المألوك وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لأن وجوده تعالى ووحدته مثلاً لا يتوقف على الشرع لكن الأحكام الاعتقادية إنما يمتد بها إذا أخذت من الشرع

تعالى (باليقين ولا تكذب بآيات ربنا) الآية التي يجوز عطف الأخبار على الإنشاء باقتضاء المقام (١) وفي مباحث الفعل والوصل باعتبار عطف النعمة على القصة استحسنة ونس في أوائل أحوال المسند على جواز لبت زيدا قائم وعمر منطلق بعطف الجملة الثانية على مجرور الجملة الأولى فكيف يتصور منه أن يردّه ويقدم فيه وأما مقصوده (٢) هو الرد والقدح الزاماً على المصنف (٣) لأنه لا يسلم صحة مثل هذا التركيب (قوله اعلم) (٤) أن الأحكام الشرعية (أي المأخوذة من الشرع) (٥) كالكتاب والسنة والاجماع سواء كان ذلك الأخذ لاجل الاعتداد بمن غير أن يتوقف إنباته عليه ويستقل العقل بإنباته كما كثر المسائل الكلامية أو لاجل الإنبات بأن لا يستقل العقل بإنباته ولا يكون له طريق للإنبات سوى الشرع كالمسائل المينة في علم الفقه فرائف قلنا ككثير المسائل الكلامية لأن البعض منها كمسئلة الرؤية (٦) وأخسر الجملاني وما يتعلق به ومسئلة السمع والبصر وكالكلام عند البعض بما لا طريق له سوى الشرع ولهذا لم ينبه الحكماء واعلم أن الحكم في العرف يطلق على نسبة أمر إلى آخر (٧) إيجاباً أو سلباً (٨) وفي اصطلاح المنطق على إدراك تلك النسبة وعلى النسبة الحكمية وعلى المحمول (٩) وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاعتناء أو التخيير (١٠) وهو الأقرب هو الأول (١١) ثم الثاني وأما الخامس فقال الفاضل الحاشي أنه غير مراد هنا لأنه وإن عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته (١٢) ثم كلامه * وفي لزوم ما ادعى لزومه (١٣) تأمل

(١) حيث قال ليس عطفاً على رد فيدخل تحت التثني ويكون للمعنى لبتنا لا نكذب بل هو عطف على التثني عطف أخبار على إنشاء وهو جائز باقتضاء المقام (منه) (٢) أي مقصود الشارح من رد هذا العطف في بعض كتبه (منه) (٣) (وقوله المصنف) أي صاحب التلخيص (منه) (٤) من هنا شروع في بيان باعث تدوين العلوم وتعميد ونوطته (منه) (٥) أي ما يكون على قانون الشرع وأوزانه أو متعلقاً به كمتعلق الأحوال بالموضوعات فيندرج فيه علم أصول الفقه وعلم التفسير والحديث بلا شبهة (منه) (٦) أي وجوب الرؤية في الآخرة (منه) (٧) (قوله نسبة أمراً) أي على وجه الإذعان (منه) (٨) أي نسبته إليه بالإيجاب والسلب وبه صرح المحقق التفتازاني في التلويح * وأنت خير بأن تناويع في الرسالة الشنبية من أن الحكم استناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً صريح في أنه عبارة عما هو مصطلح المنطق كما صرح به المحقق الرازي في شرحها وبين الكلامين تدافع * والتوفيق أنه أن فسر الاستناد بالنسبة على ما في التلويح فمرفي وإن فسر بالإدراك كما في الرسالة فصطلح ومع هذا لا يخلو عن سحابة (منه) (٩) وقوله وعلى المحمول (أي المنسب إلى الموضوع) (منه) (١٠) معنى الاقتضاء طلب الفعل من المكلف مع المنع من الترك وهو الإيجاب أو بدونه وهو الندب أو طلب الترك مع المنع من الفعل وهو النهي ومعنى التخيير إباحة الفعل والترك للمكلف كذا في التلويح (منه) (١١) (قوله الأقرب هو الأول) وأن لم يكن الرابع أيضاً ليس بأبعد كالتالث (منه) (١٢) من الأحوال المينة في علم الفقه (منه) (١٣) (قوله ما ادعى لزومه) لا مطلقاً بل من حيث الصحة والقياد والحل والحرمة والإباحة والكراهية (منه)

(قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) أن أريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر (١٣) وإنما لم يشتر التعلق بتقيد العمل

منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فريجة وعملية

(قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) أراد بالعمل فعل المكلف وبالكيفية الاحوال والاعراض الذاتية المينة في علم الفقه أو تصحيح العمل والايان به على الوجه الذي أمر به الشارع (١) وإنما زاد لفظ الكيفية ولم يقتصر على العمل كما اقتصر عليه في شرح المقاصد دلالة وإرشاداً على أن تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه وفيه (٢) نظر (واعلم) أن تعلق الاحكام بكيفية العمل إما من قيل تعلق العلم بالمعلوم (٣) أو بالنسبة بالطرفين (٤) أو بأحدهما (٥) أو من قيل تعلق الأصل بالفرع (٦) أو الجزئي بالكلي (٧) أو ذي النية بالغاية أن أريد بالكيفية تصحيح العمل (٨) أو جعل قوله بكيفية العمل من قيل حصول الصورة * ولو قيل العمل يتم الاعتقاد فيندرج القسم الثاني في الأول * قلنا بعد التسليم أن المراد بالعمل عمل الجوارح * لا يقال حينئذ بشكل بمشكلة التية شرط الوضوء (٩) لأنه بأول بأن الوضوء مشروط بالنية وبهذا اندفع ما يتوهم أن موضوع الفقه أعم من فعل المكلف لأن قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائل الفقه لأنه بعد التسليم ما أول بأن الصلاة واجبة بسبب دخول الوقت * وأبراد علم الفرائض في الفقه أما من قيل تمثيل الفن بإيراد ما يتعلق به * أو باعتبار أن موضوعه قسمة التركة * وكذا مسألة الجنون والصبي راجعة إلى فعل الولي (١٠) فيكون مرجع الكل إلى فعل المكلف تأمل (١١) (قوله ونسب الخ (١٢)) أي ما يتعلق بكيفية العمل من الاحكام هذا أن فسر الحكم بالعرفي أو المتعلق بظاهر وأما أن فسر

(١) كتعديل الاركان (منه) (٢) أي في تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه نظر لا تال لاسم أن تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل بل كما تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية كذلك تعلق بالعمل من قيل تعلق العلم بالمعلوم إن أريد بالحكم ادراك أن النسبة واقعة أو ليست الواقعة * أو بالنسبة الخ إن أريد بالحكم النسبة الحكمية أو بأحدهما ان أريد بالحكم اسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً أو بالمحول المتنسب إلى الموضوع * أو من قيل تعلق الأصل بالفرع ان أريد بالحكم المعنى الاصولي * أو الجزئي بالكلي ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه) (٣) إن أريد بالحكم مصطلح الميزاني (منه) (٤) ان أريد بالحكم المعنى العرفي (منه) (قوله أو بأحدهما) (٥) كتعلق المحمول بالموضوع مثل تعلق الوجوب بالصلاة بعد ان أريد بالحكم المحمول (منه) (٦) ان أريد بالحكم النسبة الخبرية الكلية (منه) (٧) ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه) (٨) (قوله أودى النية بالغاية) اذ المقصود والفرض من هذا القسم ليس الاعتقاد بل تصحيح العمل (منه) (٨) بمعنى ان الفرض والغاية منه كيفية العمل (منه) (٩) أي بعد تسليم كونه من مسائل الفقه اذ يجوز أن يكون ذكره فيه على سبيل التبعية * وجعل الاضافة بياناً لا يخلو عن تكلف كما تشعر به عبارة شرح المقاصد (منه) (١٠) قيل هذا لا يصح على اطلاقه كما في الاسلام والصلاة (منه) (١١) وقد يجاب عنه بأن المراد بالمكلف ما من شأنه أن يكلف (منه) (١٢) (قوله ويسى الخ) قبل هذا لا يصح على اطلاقه كما في الاسلام والصلاة (منه)

في الاولى لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية وتعلق علم الاحكام الثاني ليس كذلك وان أريد به تعلق الاستناد بطرفيه أو التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد للمعتقدات مثل وجود الواجب ووحدة الخبيث فيه اشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل * وما يتوهم من أن موضوعه أعم من العمل لأن قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائل وليس موضوعه بعمل ولا هم عدوا علم الفرائض باباً من الفقه

وموضوعه التركة ومستحقوها فقهه أن ذلك القول راجع إلى بيان حال العمل بتأويل أن يقال ان الصلاة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء تندب فيه النية * ثم انه ينبغي أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما أشار إليه من عرفه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على

ما قيل وبالجمل تسمي موضوع الفقه كما لم يقل به أحد

ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية * والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام بالاصولي فلا اذ تسمية خطاب الله تعالى بالفرعية ليس على ما ينبغي ^(١) (قوله ما يتعلق بالاعتقاد ^(٢))
 يتعلق بالعلم ^(٣) هذا ان حمل الاعتقاد على معناه الحقيقي * وأما اذا أريد به المعنى المجازي أعني
 المتعبد به فالتعلق من قبل ماسر ^(٤) وانما لم يقل بكيفية الاعتقاد اكتفاء بما قبله * أو إشارة الى ان الحكم
 متعلق بنفس الاعتقاد دون كيفيته * ولا يخفى في أن هذا على طريق القدماء ظاهر وأما على طريقة
 المتأخرين سيما على طريقة من جعل مباحث النظر جزءاً منه فلا اذ هي بما يتعلق بكيفية العمل
 دون الاعتقاد * ^(٥) وتخصيص العمل بالأعمال الظاهرة لا يجدي نفعاً * ^(٦) وقد يقال الظاهر
 أن الفرض منه حصر الاحكام فيما يتعلق بالعمل والاعتقاد ^(٧) ويؤيده ما ذكره قدس سره في
 شرح المواقف حيث قال فالاحكام المأخوذة من الشرع فبيان أحدها ما يقصد به نفس الاعتقاد
 والثاني ما يقصد به العمل * ثم كلامه * وليس منحصر اذ علم الأصول والتفسير وعلم الحديث من الاحكام
 الشرعية وليست نبأ منها * ^(٨) وقد يقال ان العلوم المذكورة وإن كانت متعلقة بالشرع لكنها
 ليست مأخوذة منه فخرجت عن المقسم بقيد الشرعية وأما مجموع القسمين فخرج عن المقسم بقيد
 الوحدة المتصورة في جميع التقسيمات ^(٩) كما هو المشهور ^(١٠) (قوله والعلم المتعلق بالاولى) أي بالاحكام المتعلقة
 بكيفية العمل * والاقرب الى الفهم ان المراد بالعلم هي الملكة ^(١١) كما هو المناسب لا سيجي
 عن قريب ان شاء الله تعالى لا المسائل ^(١٢) أو التعديقات والا فالحق أن يقال فالاولى تسمى به علم

(١) فيه ان المراد بالخطاب ما خوطب به كالوجوب واخواته ولا شك أنها فرعية من غير خدشة (منه)
 (٢) سواء كان حقاً أو باطلاً لان الخطي من أرباب علم الكلام ومسانئه من مسائل الكلام وان
 كفر أو بدع ولعل المراد بالاعتقاد ما يبلغ الى حد الجزم دون انطلق لان للعلم ليس من أرباب علم الكلام
 تأمل (٣) (قوله تعلق بالعلم) أودى الغاية بالغاية اذ المقصود والفرض من هذا القسم ليس
 الا الاعتقاد تدبر (منه) (٤) أي على الوجه الذي من تفصيله (منه) (٥) وحمل الاول على الإيجاب
 الكلي والثاني على رفعه عملاً تساعد العبارة (منه) (٦) الا أن يعتبر الإيجاب الكلي في أحد القسمين
 ورفع في عدله بأن يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يتعلق بالعمل فمعلقاً على وجه الكلية وفيه تصف (منه)
 (٧) إذ الكلام في عدم جامعية التعريف المستخرج من التقسيم للقسم الثاني والتخصيص في القسم
 الاول لا يوجب التميم في الثاني مع انه يلزم عدم الانحصار * نعم يفيد لو كان الثاني رفعاً للاول ونقبضاً
 له وليس كذلك (منه) (٨) أي غرض الشارح من هذا التقسيم انحصار المقسم في هذين القسمين أي
 ما يتعلق بالعمل وما يتعلق بالاعتقاد (منه) (٩) وان كان خالياً عن أداة الحصر (منه) (١٠) الا أن
 يراد بالشرعية ما يتعلق بالشرع سواء كان ذلك التعلق من حيث الاخذ أو من وجه آخر بأن يبين
 فيه الشرع ويتعلق ببيان أحواله فانه بهذا المعنى يسمى الكل علوماً شرعية تأمل (منه) (١١) بالمعنى
 الذي أشرنا اليه (منه) (١٢) صرح به قدس سره في حواشي المطالع (منه) (١٣) اذ التحقيق أن المعتبر
 في علم الاحكام هي الملكة لانها تزايد يوماً فيوماً والضابطة فيها هي الشهوة التامة * ومباني تحقيقه ان شاء الله
 تعالى (منه) (١٤) سيما اذا كانت الاحكام بعبارة عن النسبة الخبرية كما صرح به الشارح في
 التلويح (منه) (١٥) قوله لا المسائل كما توهم بناء على ظاهر العبارة وعدم التصق

(قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والجرور بقسم قال في التسليم
 الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايمان واحياً وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية
 على الاطلاق علم التوحيد لان حجة الاجماع من مسائل أصول علم الفقه (١٥) والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين

الاصولين والمغايرة بحسب
 جهة البحث بناء على ان
 موضوع الكلام المعلوم من
 حيث يتعلق به اثبات العقائد
 الدينية (قوله أشهر مباحثه)
 يشير الى ان له مباحث
 أخرى أما عند من يقول
 بان موضوعه أعم من ذات
 الله فظاهر وأما عند غيره
 فلأن الصفة المتعلقة عندهم

لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها . وبالثانية علم
 التوحيد والصفات لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده * وقد كانت الاوائل من الصحابة
 والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين اصفاء عقائدهم بركة حجة النبي عليه السلام وقرب العهد
 بزمانه ولقاة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الملعين
 وترتيبها أبواباً وفصولاً . وتقرير مباحثها (١) فروغاً وأصولاً . الى أن حدثت الفتن بين
 المسلمين . وغلب البغي على أئمة الدين . وظهر اختلاف الآراء . والميل الى البدع والاهواء .
 وكثرت الفتاوى والواقعات . والرجوع الى العلماء في المهمات . فاشتغلوا بالنظر والاستدلال
 والاجتهاد والاستنباط . ونهضت القواعد والاسول . وترتيب الابواب والفصول . وتكثرت
 المسائل بأدلتها . وإيراد الشبه بأجوبتها * وتيسير الاوضاع والاصطلاحات . وتبيين المذاهب
 والاختلافات .

(١) قوله مباحثها في نسخة مقاصدها أم مصنفه

الشرائع والاحكام ولعله صرح باطلاقه على الملكية بعد الاشارة (١) الى الاطلاقين تنبيهاً على
 انه المرص في عنده (قوله لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع) ولا تدرك لولا خطاب الشارع أو لان
 العلم المتعلق بالاحكام الشرعية العملية من حيث أنها كموارد النارية (٢) بسمي بالشرائع (قوله وأشرف
 مقاصده) (٣) ولعل اثبات وجود الصانع من قبيل علم الصفات (٤) (قوله لصفاء عقائدهم) اشارة الى وجه
 الاستغناء عن تدوين علم الكلام (قوله ولقاة الوقائع) اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الفقه ومنه يعلم
 وجه الاستغناء عن تدوين أصول الفقه (قوله بالنظر والاستدلال) اشارة الى تدوين علم الكلام *
 وقوله والاجتهاد والاستنباط اشارة الى تدوين علم الفقه

ليان شرف العلم وغايته
 مع الاشارة الى دفع ما يقال
 تدوين هذا العلم لم يكن
 في عهده عليه الصلاة
 والسلام ولا في عهد الصحابة
 والتابعين ولو كان له
 شرف وعاقبة حميدة لما
 أهملوه (قوله لصفاء

(١) وجه الاشارة انه قال والاولى تسمى فرعية وعملية وضيم تسمى راجع الى الاحكام
 والاحكام اما النسب الخبرية فيكون الفقه المسائل واما التصديق بمعنى ادراك ان النبوة واقعة أو ليست
 بواقعة فيكون الفقه التصديق بالمسائل (منه) (٢) في الانتفاع (منه) (٣) تكون النسبة بها من
 قبيل نسبة الكل باسم أشرف أجزائه أو نزل ما عداها منزلة العدم وكان الكل ليس الا هذا فأمل (منه)
 (٤) والافئلة الوجود أشرف المقاصد وعليها يدور الكل اما التوحيد فظاهر اذ يدور عليه القوز
 والنجاة في الدارين وكذا الصفات ان حملت على الصفات الوجودية واما ان حملت على ما يعم السلبية
 والفعلية فلا شأنا لها على الوجودية أو بالقياس على ما عدا مقاصد الذات والصفات وأفراد التوحيد
 على تقدير تسمي الصفات اهتمام بشأنه (منه)

عقائدهم الخ) هذا مع ما عطف عليه متفق بقوله مستغنين عن تدوين قسم عليه للاهتمام أو للاختصاص أي
 هذه الامور بسبب استغنائهم لاما توهم من عدم اشرف والمأقبة الحميدة ألا يرى انه لما ظهرت الفتن في زمن مالك رضي الله
 عنه دون في الفقه مع آية من التابعين

وَسَمِعُوا مَا يُفِيدُ مَعْرِفَةَ الْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ

(قوله ما يفيد معرفة الأحكام الخ) الإقرب إلى الفهم والانسب للسياق هو أن الموصول عبارة عن المسائل وأن الأحكام عبارة عما هو المبين في علم الفقه من النسب الخيرية أو الحملات المنسبة إلى الموضوعات فينجه عليه أن المفيد عين^(١) المفاد وأجيب عنه قارة بأن التقدير الاعتباري كاف فيه كما يقال علم زيد يفيد صفة كماله وأخرى بأن المراد من الأحكام هنا الأحكام الجزئية المدرجة تحت الأحكام الكلية وبزيادة لفظ المعرفة^(٢) وفيه أن الأول حل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة والثاني مع كونه موجبا للاضطراب والانتشار في الكلام اذ لا يصح هذا التوجيه في تعريف^(٣) الكلام لعدم تصور الأصل والفرع^(٤) في أكثر مسائله مما ياباه التقييد بقوله عن أدلتها وأنت تعلم أن هذا التقييد كما يأتي عن الجواب الثاني كذلك يأتي عن جمل الموصول عبارة عن ملكة الاستحضار الخاصة بعد تحصيل المسائل ومشاهدتها مرة بعد أخرى بل قيد المعرفة أيضا لأن تلك الملكة تفيد الاستحضار والمشاهدة بعد النية دون المعرفة والعلم وحق الجواب هنا وأن كان فيه خروج عن السابق^(٥) فجمل الموصول عبارة عن ملكة الاستحصال والاستنباط^(٦) أعني التنبؤ التام الحاصل للمجتهد من محاضرة الموارد التي لها مدخل في حصول مرتبة الاجتهاد فانها تفيد المجتهد معرفة^(٧) الأحكام عن أدلتها التفصيلية وهي متزايدة يوما فيوما بتعاقب الحوادث اليومية فلا يتصور أن يحاط بها واتجا مبلغ من تعلمها هو التنبؤ التام أعني أن يكون شده ما يكفي في الاستعلام وقت المراجعة اليه والاحتياج وأن استدعي زمانا ولهذا قيل جعل الفقه عبارة عن الاستعداد القريب الذي هو التنبؤ التام ضروري ويمكن الجواب عنه بأن يجعل الموصول عبارة عن الالفاظ^(٨) الدالة فإن من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الأحكام^(٩) عن الأدلة التفصيلية ولعل هذا مراد الفاضل أعني من المسائل المدللة^(١٠) حيث قال في الجواب المعروف هنا هو المسائل المدللة

(١) لان المسائل لا تفيد الا من حيث الوجود لان المفيد للوجود لا بد أن يكون له الوجود قبل الافادة
ووجود المسائل لا يكون الا في الذهن وهو عين عليها فيلزم أن تكون المسائل من حيث العلم مفيدة للعلم
فرجع الى افادة العلم بنفسه فتدبر (منه) (١) لا يبعد كل البعد أنه يقال ان المفيد هو الكل والمفاد
هو الجزء (منه) (٢) اذ المعرفة تستعمل في الجزئيات كما ان العلم يستعمل في الكليات (منه) (٣) بل في
الاصول أيضاً بهذا الدليل المذكور (منه) (٤) لان استخراج النفع من الاصل وان كان بالدليل لكن
المراد بالدليل المذكور في التعريف هو الدليل السمي تأمل (منه) (٥) اذ المناقشة في اطلاق اسم المدون على
الملكية أمر بين مع انه شائع ذائع بينهم (منه) (٦) على ان اطلاق المدونة على الملكية شائع كما يقال ان
اسامي العلوم المدونة تطلق على كذا وكذا (منه) (٧) على قياس قولنا خبر الرسول يفيد اسكن يرد
عليه انه يرد اطلاق اسم العلم (منه) (٧) أي قدرة معرفة الاحكام (منه) (٨) فيه أن أسماء
العلوم المدونة لا تطلق على الالفاظ (منه) (٩) قوله معرفة الاحكام أي قدرة معرفة الاحكام (منه)
(١٠) (قوله من المسائل المدللة) الظاهر أن مراده بالمسائل المدللة للماتن المستعدة الى أدلتها ويرد عليه
ان المفيد حقيقة هو الأدلة دون المسائل المستعدة اليها ولا مجموع المسائل والأدلة (منه) (١١) وحيث
المراد بالمدة المعنى القوي لا الاصطلاحي تدبر (منه)

(قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام الخ) ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيد هاهنا قلت المعرف ههنا هو المسائل المدللة فان من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها «وذلك أن قول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلاة مطلقاً يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمر و مثلاً وقد يقال التباين الاعتباري كاف في الاقادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كماله وأما جعل المصنف بمعنى ملكة الاستبطاء والاستحضار فبأن الكلام أعني قوله عن تدوين الملحق وتبديد الفوائد وترتيب الابواب يأتي عنه لكن يرد على أول الاجوبة لزوم فقاها المقلد وليس بخصه اجماعاً وغاية ما يقال انه كما أجمع القوم على عدم فقاها المقلد كذلك أجمعوا على أن الفقه من العلوم المدونة والتوثيق بين هذين الاجماعين إنما يتأتى بأن يجعل للفقه معنيان وعدم حصول أحدهما في المقلد لا ينافي حصول الآخر.

عن أدلتها التفصيلية بالفقه • ومعرفة أحوال الأدلة اجمالاً

(١) لأن من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الأحكام عن أدلتها (٢) وأنت خير بأنه يرد على الإجابة كلها سوى الجواب الحق كون المقادير فقهاً (٣) وذلك ليس كذلك * وأجيب بالتزامه * والاجماع على عدم قضايته مبنى على اعتبار (٤) التهيؤ التام في الفقه والفقاهة أعني ملكة الاستنباط دون ملكة الاستحضار وكيف لا والفقه علم من جهة العلوم المدونة لكن يزد على الجواب الحق كون من حصل له هذه المزية من الاستعداد وان لم يكن عالماً (٥) وبمستحضراً لشيء من مسائل الفقه أو يكون عالماً بمسألة أو مشتملين فقهاً وليس (٦) كذلك * وأيضاً إن إطلاق أسامي العلوم على تلك الملكة أعني ملكة الاستنباط والاستعداد القريب غير شائع ولا يصار إليه من غير ضرورة ولا ضرورة في غير علم الفقه فلا بد أن لا يصار إليه ولا يعتبر في الباقي تفسير علم الفقه بها دون الباقيين يوجب الاضطراب (٧) والانتشار في الكلام والخروج عن الأسلوب تأمل (٨) (قوله عن أدلتها (٩) التفصيلية) متعلق بمعرفة ولا شك أن المعرفة عن الأدلة نشر بكونه استدلالاً فيخرج علم جبرائيل والرسول (١٠) عليهما السلام فانه بالحدس وكذا علم الله تعالى * قال الفاضل الحنفى فإن قلت للرسول عليه السلام علم اجتهادي ببعض الأحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الأحكام للاستغراق فلا إشكال * ثم كلامه * وأنت خير بأنه حيث يطل الجمع وإن صح المنع * وأما قيد الأدلة بالتفصيلية لأن العلم بوجود الصلاة لوجود التقضى ليس من الفقه * مثلاً إذا قال للمستدل الصلاة واجبة لوجود التقضى لذلك * أو شرب الخمر حرام لوجود النافي لحليها فهذا علم اجتهادي لا يسمى فقهاً مالم يعلمها ويستنبطها من قوله تعالى وأقيموا الصلاة وقوله تعالى إنما الحمر الآبئة فإن هذا دليل تفصيلي (قوله اجمالاً) أي معرفة أحوال الأدلة (١١) في ضمن قضايا كلية من غير نظر إلى خصوصية الأحوال والأدلة

(١٢) فيه أن المقادير أيضاً المسائل المدللة أعني معرفة الأحكام عن أدلتها (منه) (٢) وقد يقال قوله عن أدلتها مشعر بالاستدلال فخرج المقادير * ويمكن أن يدفع بأن المراد بالمعرفة هو التيقن بالدليل بمعنى الممارسة وهو لا يتصور في غير الجهد (منه) (٣) هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الأمارات والأفلا سؤالات ولا جواب (منه) (٤) بل على اعتبار قوة استنباط اليقين من الأمارات كما اعتبره الشيخ ابن الحاجب (منه) (٥) والجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفي في التقضى بل لابد من أن تحقق مادة النقص * وقيل يكفي الامكان فيه (منه) (٦) يعني من حصل له هذه المزية ولم يكن عالماً مستحضراً لشيء * وهو محض احتمال (منه) (٧) هذا على تقدير عطف قوله معرفة أحوال ومعرفة العقائد على معرفة الأحكام كما هو الظاهر تأمل (منه) (٨) وجه التأمل أن الجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفي في التقضى بل لابد أن تحقق مادة النقص * وقيل يكفي الامكان فيه (منه) (٩) ونظيره ما قاله قدس سره في الطول في بحث المقدمة بكذا العلمان في الحقيقة عبارتان عن التصديق بمسائلهما مستنداً إلى أدلتها (منه) (١٠) إن جعل عن أدلتها متعلقاً بمعرفة وأما إن جعل متعلقاً بالأحكام فلا * ورد ذلك بأن الحاصل من الدليل هو العلم والمعرفة بالنسبة لشيء نفسه تأمل (منه) (١١) واستنباط الأحكام منها (منه)

(قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الأدلة مشعر بالاستدلال بملاحضة الحجية فإن الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الاستدلالاً فيخرج علم جبريل والرسول فانه بالحدس لا يتجسم الاكتساب * فإن قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الأحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الأحكام للاستغراق فلا إشكال (قوله ومعرفة أحوال الأدلة) الظاهر أنه معطوف على معرفة الأحكام فقيمه مثل ما من من الكلام وإن التزم المعطف على الموصول يرتفع الإشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد

في افادتها الاحكام بأصول الفقه . ومعرفة العقائد عن أدائها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا . ولان مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدالاً حتى إن بعض المتعبد قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن . ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة . ولأنه أول ما يجب من العلوم التي أتمتع علم وتعلم بالكلام

(قوله في افادتها ^(١)) أي الاحوال المتعلقة بكيفية افادة الأدلة الاحكام على معنى أن يكون البحث عن الاحوال التي لها مدخل في افادة الأدلة الاحكام على وجه تعرف به كيفية استنباط الاحكام من الأدلة السمية وكيفية الاستدلال بها عليها والاخذ من مأخذها * ونكتة ترك التقييد بقيد الأدلة ههنا مع التقييد بها في الفقه والكلام غير ظاهرة ^(٢) (قوله ومعرفة العقائد ^(٣)) ان عطف على الموصول فالامر ظاهر لكنه خروج عن السياق ^(٤) وان عطف على معرفة الاحكام فبه مثل مامر سؤالاً وجواباً على ما عرفت * ووجه تقييد الاسلوب حيث قال معرفة العقائد ولم يقل معرفة أحوال الذات والصفات أو معرفة الاحكام الاعتقادية على نمط واحد من السابقين غير ظاهر (قوله لان عنوان مباحثه الخ) أي عنوان للمباحث في كتبهم الكلام في كذا وكذا ^(٥) موقع الباب والفصل في كذا وكذا فسمى الفن بما وقع في العنوان فبعد تقييد الاسلوب بقي الاسم بحاله (قوله ولان مسألة الكلام) بأنه مخلوق أو غير مخلوق * ولأنه سبب لندوبه (قوله حتى إن بعض المتعبد الخ) روي أن بعض خلفاء العباسية كان على الاعتزال يقتل كثيراً من علماء الأمة طالباً منهم الاعتراف بحدوث القرآن ومخلوقته (قوله كالمنطق للفلسفة) قال الفاضل المحشي عند في المواضع كونه بازاء المنطق وجهاً آخر مغايراً لكونه مورثاً لقدرة على الكلام وجمعها الشارح نظراً الى أن كونه بازاء المنطق باعتبار أنه يفيد قدرة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤول الى كونه مورثاً لقدرة * ولم كلامه * ولا يشبه عليك ان كونه بازاء المنطق يحتمل ان يكون باعتبار أن لهم علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق وأن لنا أيضاً علماً نافعاً في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام إلا أن نضع المنطق بطريق الآلة والخدمة ولهذا سمي بخادم العلوم ونفع الكلام بطريق الاحسان والرحمة ولهذا سمي رئيس العلوم لا بالاعتبار الذي نوحه الفاضل المحشي * وقد بوجه كونه بازاء المنطق من حيث الاستمداد في تحصيل المبادي الا ان الاستمداد من المنطق باعتبار أنه بين ما يعرض للمبادي كالصحة والفساد ومن الكلام من حيث أنه يبين نفس المبادي ولهذا سمي الاول بالخادم ^(٦) والآلة والثاني بالرئيس ^(٧) * وقد يقال ان هذا راجع الى أحد التوجيهين وفيه تدبر

(قوله كالمنطق) للفلسفة
عند في المواضع كونه بازاء
المنطق وجهاً آخر مغايراً
لكونه مورثاً لقدرة على
الكلام وجمعها الشارح
نظراً الى ان كونه بازاء
المنطق باعتبار
أنه يفيد قوة على الكلام
كما ان المنطق يفيد قوة
على النطق فيؤول الى كونه
مورث القدرة

- (١) وفيه افادتها خرج علم المنطق * وفيه تأمل (منه) (١) ولو قيل بدل قوله في افادتها من حيث افادتها لكان أظهر (منه) (٢) ولعل الشارح لاحظ الاكتفاء وفيه غرابة الاسلوب فانهم (منه) (٣) وفيه أن المراد بالعقائد الاحكام (منه) (٤) ولو قيل إن العطف على الموصول لا يخلو عن الإشارة الى أن مادو للمعتبر في الفقه لا يليق أن يعتبر فيهما وبالعكس من حلسكة الاستنباط كما أشرنا لكان له توجه (منه) (٥) قيل لا يكون الكلام عنواناً بل العنوان مدخول في كافي قولهم للمقالة الاولى في القضايا (منه) (٦) أي من حيث أنه يبين فيه أحوال مبادي العلوم من حيث الصحة والفساد سمي بخادم العلوم (منه) (٧) أي من حيث أنه يبين مبادي العلوم أنفسها سمي رئيس العلوم (منه)

فأطلق عليه هذا الاسم لذلك نخص به ولم يطلق على غيره تمييزاً • ولأنه إنما يتحقق بالمباحة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالمة الكتب • ولأنه أكثر العلوم خلافاً وتضاعفاً في اشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم • ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عده من العلوم كما يقال لا أقوى من الكلامين هذا هو الكلام • ولأنه لا يقتضيه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمية أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلباً فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح • وهذا هو كلام القدماء

الأربعاء
هنا بدف ٩٨/٥/٦

(قوله فأطلق عليه هذا الاسم) أي أولاً إذ لو لم يقيد به اصناع إمام قبل الأول في الأول أو ذكر وجه التخصيص في الثاني إذ لا شركة في كونه أول ما يجب حتى يختص للتمييز وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقام في سائر الوجوه أيضاً مع أنه لم يتعبر عن توجه التخصيص في غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) أي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفات هو كلام السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقب ذكر كلامهم

(١) (قوله فأطلق عليه هذا الاسم لذلك) يعني لأجل كونه أول ما يجب من العلوم التي أطلق وسمى بهذا الاسم أولاً (قوله نخص به) الظاهر أنه من قبل نخصك بالعبارة (٢) وقوله ولم يطلق الخ من قبل عطف التفسير كأنه قيل ما ذكرته إنما يقتضي تخصيص الاسم به أولاً وابتداء دون التخصيص مطلقاً بأن لا يسمى بغيره لا أولاً ولا ثانياً فما وجه التخصيص به ثانياً؟ فاجاب بقوله ثم خص به فكان كلمة ثم إشارة إلى التخصيص في الزمان الثاني (قوله تمييزاً) أو تضييقاً (٣) لأننا رأينا نعرض لوجه التخصيص هنا دون سائر الوجوه لأن هذا الوجه يقتضي التخصيص أولاً لا مطلقاً بخلاف سائر الوجوه فأنها تقتضي تخصيصه مطلقاً (قوله ولأنه أكثر العلوم الخ) كونه أكثر من الفقه محل تردد (قوله لا يقتضيه على الأدلة القطعية) لأن المعترضة هو اليقين بخلاف سائر العلوم الإسلامية (٤) فإن الظن كاف فيها وأنت خير بان الابتناء على الأدلة القطعية أكثر لأن البعض منه كسنة السمع والبصر والمعاد الجسائي وما يتعلق بها وكسنة الكلام عند البعض لا يدرك لولا خطاب الشارع (قوله للمؤيد أكثرها الخ) قيد به لأن البعض منه كتابات الصانع مما لا يمكن تأييده بالنقل والألغاز (٥) ولعل التقييده لعدم القطع بتأييد الكل به • وقد يقال إن الكل متطوع التأييد إذ كون البحث على قانون الإسلام (٦) معتبر في علم الكلام تأمل (قوله أشد العلوم تأثيراً في القلب) وهي النفس الناطقة هذا هو التحقيق (٧) أو الأهم الصوري (٨) الواقع في الجانب اليسار كما هو المشهور المتعارف (قوله وتمثلاً) التمثل للدخول يقال تمثل المثل في الشجر إذا تثلها (قوله وهذا هو كلام القدماء) قال الفاضل المحنّي أي ما يفيد معرفة العقائد

(١) وجه التدبر أن هذا الوجه وإن كان يرجع إلى الوجهين الأولين لكنه باعتبار الجبّة يصح أن يقال له وجه آخر (منه) (٢) وحينئذ يكون الضمير في قوله خص راجعاً إلى العلم والضمير في قوله به راجعاً إلى الاسم • ويحتمل أن يكون الضمير في خص راجعاً إلى الاسم وضمير به راجعاً إلى العلم وكان مدخول الباء مقصوداً عليه فافهم (منه) (٣) أي تعظيماً للمسمى إذ امتياز المسمى بالاسم إشارة إلى تعظيمه وتثمينه (منه) (٤) (قوله بخلاف سائر العلوم الإسلامية) قد يقال إن الثابت بالنص المتواتر والمشهور والثابت بالإجماع من المسائل الفرعية يجب على المسلمين اليقين به فكيف يصح ذلك الحكم • وأجيب بأن المراد بالقطع القطع العقلي والواجب على المسلمين اليقين الشرعي وهو يجامع الظن العقلي (٥) وفيه أن مجرد التأييد لا يستلزم الدور بل الإتيان (منه) (٦) ومعنى البحث على قانون الإسلام هو التطبيق على الشرع والملاحظة بأن لا يكون على خلاف قانون الشرع (منه) (٧) قال في شرح المفاهيد هذا هو التحقيق جماعاً بين النقل والعقل (منه) (٨) كما هو مذهب الإمام الفزاري (منه)

(قوله وثبت له المنزلة بين المنزلتين) أي الواسطة بين الإيمان والكفر لا بين الجنة والنار فإن الفاسق مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف (٢٠) واسطة بين الجنة والنار وأهلها من استوى حسنة مع سيئاته على ما ورد في

ومعظم خلافاً مع الفرق الإسلامية خصوصاً المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجري عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد . وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله بقر أن مرتكب الكبيرة ليس عاظم ولا كافر وبنت له المنزلة بين المنزلتين . فقل الحسن فداعتزل عنا فسموا المعتزلة . وهم سوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ولبي الصفات القديمة عنه . ثم اتهم قد توغلوا في علم الكلام وتشبوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول والأحكام وشاع مذهبهم فيما بين الناس إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لاسأله أبي علي الحياتي ما تقول في ثلاثة أخوة مات أحدهم مطيعاً والآخرا عاصياً والثالث صغيراً فقال الأستاذ الأول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب . فقال الأشعري فإن قال الثالث يارب لم أمتى صغيراً وما أبقيتني إلى أن أكبر فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة ماذا يقول الرب تعالى * فقال يقول الرب أي كنت أعلم

ثم كلامه * ولعل هذا بناء على ما هو الظاهر من العطف والا فالظاهر أن يقال أي معرفة العقائد (قوله ومعظم خلافاً مع الفرق) يعني أكثر الخلافات مسائل الكلام قبل خلط الفلسفات مع الفرق الإسلامية * وهم الذين يتوجهون إلى القبلة ويتمسكون بالكتاب والسنة وأما مع غير الإسلامية فالقدماء قلما جادلوا الرد عليهم ولم يتخلوا بالمناظرة والمباحنة معهم إذ لا اعتداد بهم لعدم تأييد أدلتهم بالشرع بخلاف المسلمين إذ أكثر أدلتهم مؤيد بالقل والشرع فلا ينحى أن المسائل الخلافية مع غير الإسلامية أكثر مما هو مع الإسلامية تدبر فيه (قوله لأنهم أول فرقة ألح) لا يخفى في أن مجرد كونهم أول فرقة على تقدير النبوت لا ينفذ المطلوب (٢) تأمل (قوله وذلك ألح) أي كونهم أول فرقة هرفيه مثل ماس (٣) كما لا يخفى (قوله فقال الحسن فداعتزل عنا) اعترض الفاضل الحنفي بأن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه * وأجاب بأن الكافر

(١) يحتمل أن يكون معظم الخلافات باعتبار معظم محل الخلاف أو باعتبار كثرة الخلاف والنزاع وبشدة وامتداده كما في مسألة الكلام (منه) (١) بل معظم الخلافات مع الفلاسفة (منه) (٢) وجه التدبر أن غير الإسلامية مع أنهم يستدلون بدلائلها لكن لما كان مدعاهم غير موافق للكتاب والسنة كان لا اعتداد بدلائلهم (منه) (٣) لأنهم وإن كانوا أول فرقة أسسوا الخلاف لكن يجوز أن تكون مخالفتهم أقل ممن هو بعدها * ويمكن أن يقال بناء على موجب الحديث وهو (من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة) ومن خالف أولاهو يستحق عقاب من يخالف معه فله مخالفة كثيرة لأن له وزره ووزر كل من يخالف مع أحبابه (منه) (٤) يعني لا يدل على الأولوية لأنه يحتمل أن يعتزل عنه أحد قبل واصل فافهم * اللهم إلا أن يقال هنا مقدمة مطوية وهي أنه لم يعتزل عنه أحد قبله فتكون للمعتزلة أول فرقة أسسوا (منه)

الحديث الصحيح لكن ما ألهم إلى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل أهلها أطفال المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) * أن قلت سيجي أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه * قلت الكافر يتصرف عند الإطلاق إلى الجاهل والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (قوله لا يثاب ولا يعاقب) لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار ينافي كونهما داري ثواب وعقاب لأننا نقول معنى كونهما داري ثواب وعقاب أنهما محل للتواب والعقاب لا أن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة إلى أهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بأن أطفال المشركين

سبب سبب

(ينصرف)

خدام أهل الجنة بلا ثواب قاله بقوله

فأدخل الجنة دخولاً مثاباً كما يدل عليه السياق ولذا فرغ على الإيمان والاطاعة ونسب الدخول إلى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار

منك أنك لو كبرت لمصبت فدخلت النار فكان الاصلح لك أن تموت صغيراً * قال الاشعري قاذ قال الثاني يارب لم تمنني صغيراً لئلا أعجزني فلا أدخل النار ماذا يقول الرب فهت الجاني وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بإبطال آراء المعتزلة وأثبت ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا أهل السنة والجماعة * ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيمكنوا من ابطالها وهم جراً إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والآلهيات وخاضوا في الرياضيات حتى ينصرف عند الاطلاق إلى الجاهر والمتناق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (١) تأمل * ثم كلامه * يعني أن الحسن نفي الكفر عن المتناق بمعنى الانتكار ظاهراً لا الكفر المطلق أعني الانتكار مطلقاً سواء كان ظاهراً أو باطناً فيلزمه المنزلة بين هذا النوع من الكفر وبين الايمان دون ما لزم المعتزلة أعني المنزلة بين منزلة الايمان الشرعي وبين ما يقابله (٢) * ولو قيل لم يؤول كلام المعتزلة بشئ مما أول به كلام الحسن بأن يقال إنهم أرادوا بالايمان المتني عن الفاسق الايمان الكامل الذي عد العمل ركناً منه لا الايمان الشرعي الذي هو الأساس في دخول الجنة حتى لا يلزم المنزلة بين الايمان الشرعي وبين مقابله * قلنا لأن قدامهم صرحوا بأن من أدخل الطاعة ليس بمؤمن شرعاً * قيل في الجواب عن الاعتراض الاصل إن الحسن اراد بالمتناق المتناق في الاعمال (٣) لا المتناق في الدين أعني من صلحت سريرته وظهر فساد وبالايمان المتني الايمان الذي عد العمل ركناً منه فلا منزلة بين المنزلتين عنده * ويؤيده محل النزاع وهو أن مرتكب الكبيرة هل يخرج من الايمان أم لا يعني من أدخل الطاعة مع صلاح الباطن هل يخرج من الايمان أم لا * وقبل والحق أن مذهب الحسن راجع إلى مذهب الخوارج (٤) * وقيل أنه رجع عن هذا المذهب (قوله ثم لما نقلت الفلسفة) أي من اليونانية وفي اللغة اليونانية هي التثنية بحضرة الواجب في العلم والعمل (٥) * ثم سببت بها الحكمة (٦) (قوله فما خالفوا فيه الشريعة) أي بما ليس على قانون الشرع (قوله وهم جراً) أي تعالى يامن يخاطب بهذا الكلام أو يقرأ أو يطالع كتابي هذا يخرج من سلسلة خوضهم ومجادلتهم وخلطهم أو سلسلة ما خاضوا وحاولوا وخلطوا * وفيه عطف الانشاء على الاخبار الا أن يطلع على مقدار يعني اسمع ما تلونا عليك وهم جراً (قوله إلى أن أدرجوا) وجعلوا موضوع علم الكلام ما يعم الفئات والصفات أعني الوجود أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية .

(١) بل بين الايمان وبين أحد قسمي الكفر وليس بآيات منزلة بين المنزلتين (منه) (٢) فكانه جعل الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل فمن أدخل بواحد منها يلزم أن لا يكون مؤمناً لأن الكل ينتق باستغناء الجزء وجعل قوله تعالى (فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مقابل قوله تعالى (وأما الذين كفروا وكذبوا بآياتنا) الآية فاعتبر الكذب في الكفر والعمل الصالح في الايمان فإذا انتفى العمل الصالح لم يكن مؤمناً عنده (منه) (٣) ويحتمل أن يكون مراده بالمتناق المتناق العرفي وهو من يخالف سره علنه مطلقاً (منه) (٤) والمراد بالمتناق في الاعمال هو الفاسق (منه) (٥) وهو أن مرتكب الكبيرة من أهل القبلة كافر (منه) (٥) ولعلها كانت مشتركة في تلك اللغة (منه) (٦) وسيأتي في كلام الشارح أن الفلسفة محب الحكمة في اليونانية (منه)

(قوله فكان الاصلح لك أن تموت صغيراً) ذهب المعتزلة البصرة إلى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخلاف أو سفه بحسب تنزيه الله تعالى عن ذلك * فالجاني اعترض في الانفع جانب علم الله فأوجب ما علم الله نفسه فلزمه ما لزمه * وبعضهم لم يشتر ذلك وزعم أن من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً * وذهب المعتزلة بغداد إلى وجوب الاصلح في الدين والدنيا معاً لكن بمعنى الاول في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شئ (قوله فسموا أهل السنة والجماعة) وهم الاشاعرة هذا هو المشهور في ديار خراسان والمراق والشام وأكثر الاقطار * وفي ديار ما وراء النهر أهل السنة والجماعة هم الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي * وماتريدية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كشبهة التكوين وغيرها

كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتغاله على السمعية * وهذا هو كلام المتأخرين (وبالجمل) هو
 أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الإسلامية
 وغايته انقورز بالسعادات الدنيوية والدينيوية وبرايمه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية *
 وما قل عن بعض السلف من الطعن فيه والمتعنه فانما هو للتعصب في الدين والناصر عن تحصيل
 اليقين والقاصد إلى افساد عقائد المسلمين والحائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا
 فكيف يتصور المتع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات * ثم لما كان مبني الكلام على
 الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع

(قوله على السمعية) من الكتاب والنسبة (قوله وبالجمل) أي حاصل ما به الكلام أعني بيان شرف
 الفن * وأنت خير بأن قوله وبالجمل ليس بواقع موقعه (١) اذ فيه إشارة إلى وجه الشرف باعتبار المسائل
 والغاية والأدلة (٢) ولم يكن له فيما سبق عين ولا أثر تدبر (قوله ورئيس العلوم) لتناذحه فيها (قوله
 ومعلوماته) أي معظمها (قوله وما قل الخ) جواب دخل مقدر كانه قيل كيف يكون أشرف العلوم والحال أن
 السلف منعوا من المباحة عنه والاشتغال به (قوله أصل الواجبات الخ) أعني معرفة الذات والصفات والنبوة
 (قوله لما كان مبني الكلام الخ) جواب سؤال كانه قيل لم يبدأ الكتاب بمباحث الذات والصفات مع أنه
 المقصود بالذات وصدر عما هو غير المقصود بالذات (قوله بوجود المحدثات) أي المسبوق وجوده بالعدم (٣)
 والمخرج من العدم إلى الوجود بمعنى ما كان معدوماً أولاً ثم وجد * وأما المحدث بمعنى المحتاج إلى الغير في
 وجوده فلم يقل به التكم بل هو من مصطلحات الحكم * وأنت تعلم أن المستدل به حقيقة هو المحدثات
 من الاعيان والأعراض على ما سبأني وإنما استدل إلى الوجود تسامحاً (٤) اذ له مدخل تام في الاستدلال
 فكانه به * واعلم * أن الاستدلال به من جهة الحدوث (٥) مسلك التكم ومن جهة الامكان مسلك الحكم
 وإنما أثر المحدث على الممكن دلالة على ذلك (قوله على وجود الصانع) الإيجاد إن كان مسبوقاً بالعدم فهو
 الصنع والافهوا الأبداع فآثر الصانع لا يكون إلا محدثاً ومن هذا ظهر لك وجه اختيار الصانع بدل الواجب مع أنه
 مطلب التكم كما أن إثبات الواجب مطلب الحكم * ولا خفاء في أن ذكر قوله على وجود الصانع لتعيين

- (١) والحق أن يقال بدله وهذا كلام واقع في البين فالترجع إلى ما كنا فيه فقول تدبر (منه)
- (٢) وإنما يتعرض إلى بيان شرفه باعتبار الموضوع لكونه بلحاظ عين الذات والصفات لأنه
 لا يستقيم في كلام المتأخرين وكذا بيان شرفه باعتبار عمومته لأنه لا يتم في كلام القدماء (منه)
- (٣) زماناً كما يدل عليه كلة ثم فيما بعد (منه) (٤) وهو على منهج حصول الصورة ونكتة
 البتاع ما أشرنا إليه في الحاشية (منه) (٥) أي من جهة الحدوث مع الامكان على
 قول طائفة من المتكلمين (منه) (٦) أعني الوجود الخارجي المحمولى إن عطف قوله وتوجيهه
 على المضاف كما هو الظاهر وإت عطف على المضاف إليه فالوجود أعم منه ومن الرابطة
 والتوحيد وإن كان من الصفات السلبية ولكن لا يد من اعتبار إيجابها وجعلها موجبة سالبة المحمول
 إذ السؤال على صرائها بدون اعتبار إيجابها لانكون مثله الفن وبه صرح قدس سره في حاشية
 المطالع في بحث للموضوع تدبر (منه)

وتوحيده وصفاته وأفعاله ثم منها إلى سائر السميات ناسب تصدير الكتاب بالثبوت على وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض

المتدل عليه والأقلا^(١) مدخله في الاستدلال والمنائية^(٢) تدبر (قوله وتوحيده) اذ التعمد يوجب فساد المحدثات ببرهان التنازع على ما بين في موضعه (قوله وصفاته) أي النبوية ولعله أشار إلى الصفات السلبية بقوله وتوحيده بما هو الأهم منها* ويحتل أن يراد بها ما يعبر السلبية أيضاً وأفراد التوحيد اهتمام بشأنه كما يشعر به التقديم* والظاهر منه أن العقل مستقل في إثبات الصفات كلها وليس كذلك^(٣) على ما مر غير مرة (قوله ثم منها إلخ) أي الانتقال^(٤) من وجود المحدثات^(٥) إلى سائر إلخ وفيه ميل إلى المعنى^(٦) لكون المعنى هكذا على الانتقال من وجود المحدثات إلى وجود الصانع* وأنت تعلم أن الاستدلال بالمحدثات على السميات بنسب العلم بالذات والصفات واليه أشار بكلمة ثم فلنأمل (قوله سائر^(٧) السميات) أي التي لا يستقل العقل في إثباتها ولا تدرك لولا خطاب الشارع من الحشر الجسماني وما يتعلق به^(٨) وفي عدم مسألة النبوة من السميات تأمل اذ أثبات النبوة بما يستقل به العقل* وفيه نوع إيماء إلى أن البعض من الصفات سمي لو كان السائر بمعنى الباقي وأما لو كان بمعنى الجميع فلا بد من التأويل في السميات^(٩) ولا خفاء في أن هذا المقام لا يخلو عن الاضطراب تأمل (قوله بالثبوت) تنبيه^(١٠) على أن المنبه عليه بدعي والنازع مكابر للبدعية* لا يقال كيف تكون مسألة الفن بدعية لأنه ليس من مسائل الفن بل من المبادئ مع أن المسائل قد تكون بدعية^(١١) (قوله على وجود ما يشاهد^(١٢) إلخ) والظاهر المناسب لما فرغ عليه من قوله فقال قال إلخ أن يقال على وجود الماهيات والحقائق من الأعراض والجواهر إلا أن يقال في الكلام مضاف

{١} قوله فلا مدخل له إلخ* يعني أن وجود المحدثات يدل على أن المحدث ثابت سواء كان المحدث مؤثراً في القديم أولاً ولو كان ذلك الصانع بمعنى ما فهمه المحنى مدخل في الاستدلال لما دل وجود المحدثات على المحدث اذا كان مؤثراً في القديم أيضاً ولا يستدل بهذا الاستدلال على وجود الواجب {منه} {٢} بل نفس الكلام المنفي عليه {منه} {٣} اذ السمع والبصر وكذا الكلام عند البعض لا يثبت إلا بالسمع {منه} {٤} لتضمن الاستدلال معنى الانتقال {منه} {٥} وفي ضمير منها احتمال آخر وهو أن يرجع إلى المطالب المذكورة من وجود الذات والصفات والتوحيد والأفعال {٦} فكانه قال لما كان معني الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات ثم على الانتقال منها {منه} {٧} السائر مشتق من السور بمعنى بقية ما كل ومضاه الباقي* في الكشف أن العربي هو السائر بمعنى الباقي وقد استعمله صاحب الكشف بمعنى الجميع {منه} {٨} من أسباب السعادة والشقاوة من الإيمان والكفر والطاعة والمعصية {منه} {٩} بأن يراد بها ما سوى الصفات أو المصطلح أعني ما يتوقف على السمع أعني المباحث المتعلقة بالنبوة وما لها واحد {منه} {١٠} التنبيه يستعمل في موضعين الأول في حكم علم ضمنا مما تقدم والثاني في مقام يكون المنبه عليه بدعي {منه} {١١} لكنه خلاف رأي الشارح {منه} {١٢} ويدل عليه قوله تصدير الكتاب حيث أخذ الكتاب يدل الكلام مع أن السوف يقتضي أخذ الكلام بدله حيث قال في جانب المقدمة لما كان معني الكلام {منه}

وتحقق العلم بها ليتوصل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الاعم فقال (قال أهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب

مخدوف^(١) أي جنس ما يشاهد (قوله وتحقق العلم) أي عمق الوقوع والوجود الربطي دون الوجود المحمولي اذ مبني الاستدلال على الاول * على أنهم لا يقولون بانثاني لاني الذهن ولا في الخارج (قوله الى معرفة ماهو المقصود) وهو معرفة الذات والصفات وإنما أخذ المعرفة بدل العلم اذ يقال عرفت الله دون علمته (قوله فقال) يعني لما ناسب تصدير الكتاب بوجود المحدثات وتحقق العلم بها فقال قال أهل الحق * وأنت خير بان المناسب^(٢) لما رتب عليه أن يقال حقائق الاشياء دون أن يقال قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة الخ تدبر (قوله أهل الحق الخ) الظاهر^(٣) من السياق^(٤) والاختصار على تفسير الحق أن مقول انقول حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق وأن المراد من أهل الحق ليس جماعة مخصوصة * ثم من هذا ظهر ضعف مقاله الفاضل الحنفي^(٥) الظاهر أن المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة * ثم كلامه * مع أن قول المصنف قياسي في الالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق مما ياباه^(٦) (قوله وهو الحكم المطابق) الفرض منه تعيين ماهو الموصوف بالحق وأما أن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق بالعكس فليس منظوراً في هذه المرتبة، إلا أن الكسرة أشهر فيما بينهم فاعتباره أولى * والحكم الموصوف بالمطابقة والصدق هل هو الحكم بالمعنى العرفي^(٧) أو الحكم بالمعنى المنطقي فيه نزاع^(٨) فالمرضي عند الشارح هو الاول^(٩) ويؤيده قوله باعتبار اشتغالها الخ (قوله للواقع) أي الثابت استحقاق في نفس الامر^(١٠) من غير اعتبار المنبر وفرض الفراض وهو المحكي عنه بالاقوال واللسان في تفسير القضايا واختلف أقوال العلماء في نفس الامر قال في حواشي المطالع نفس الامر نفس الشيء^(١١) والامر هو

(قوله قال أهل الحق)

الظاهر أن المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة * وأن خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد أهل الحق في هذه المسئلة وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم * ويحتمل أن يراد أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة وتخصيصهم بالذكرا اعتداد بهم فكانهم هم القائلون (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد تنح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن لا يلائم قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ

(١) أو توسع فيما يشاهد لكنه خلاف رأي الشارح { منه } { ٢ } حيث رتب بالفاء وقال فقال { منه } { ٣ } أي اللازم مما سبق هو القول دون القول مع القول فلا يصح أن يقال فقال قال { منه } { ٤ } وإنما قال الظاهر أنه يحتمل أن يكون غرضه مما تقدم من قوله لما كان الخ هو الإشارة الى وجه ترتيب ما ذكر في الكتاب بالتصدير بهاتين المثنتين ثم بالبحث عن الذات والصفات ثم بالبحث عن السميات فحينئذ يكون للمقول مجموع ما في الكتاب كما قال الفاضل الحنفي رحمه الله لكنه خلاف الظاهر { منه } { ٥ } أي من تصدير الكتاب بهاتين المثنتين أعني ثبوت الحقائق وتحقق العلم بها ويؤيده النصريح بالرد وقصره على الخائف في هاتين المثنتين بقوله خلافا للسوفسطائية دون البواقي { منه } { ٦ } ويحتمل أن يكون مقصوده الاعتراض على ماهو الظاهر من عبارة الشارح لكنه بعيد جداً { منه } { ٧ } ولعل الاعادة لطول الكلام أو للاهتمام والتأكيد لما فيه من الخلاف * وقد يقال أن ذلك مشعر بان المقول مجموع ما ذكره في الكتاب { منه } { ٨ } أي الوقوع واللاوقوع { منه } { ٩ } أي بين السيد والشارح وعند السيد هو الإيجاب والانتزاع { منه } { ١٠ } وأما الثاني فهو المرضي عند المحقق الرازي والسيد قدس سره فتكون للتغايرة بين المطابق والمطابق بالذات وأما عند الشارح فبالاعتبار { منه } { ١١ } ويمكن أن يراد بالواقع نفس الامر { منه } { ١٢ } ومن هذا يظهر لك أنه يمكن أن يراد بالواقع في عبارة الشارح نفس الامر لا ماهو الواقع في نفس الامر لانه يلزم التكرار { منه } { ١٣ }

المقدمة
الكتاب

صداقة القول في نفس الحق (٢٥)

المرضي عند المؤلف مترادف للمعنى والصدق
التفاوت باعتبار

باعتبار اشتغالها على ذلك ويقابله الباطل . وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم

الشيء ومعنى كون الشيء موجوداً في نفس الأمر أنه موجود في حد ذاته^(١) والظاهر منه أن نفس الأمر عبارة عن الموضوع^(٢) وبه صرح السكاكي في شرح الملخص (قوله باعتبار اشتغالها^(٣)) اشتغال الكل على الجزء مشتمل بأن إطلاق الحق على الأمور المذكورة بطريق المجاز والعلاقة هو الاشتغال (قوله وقد يفرق الحق^(٤)) لاختفاء في أن هذا مع ما سبق من قوله . وأما الصدق^(٥) الحق صريح في أن المرضي عنده رحمه الله هو عدم التفاوت بينهما^(٦) الأمن حيث شهرة الاستعمال وعدمه والمقابلة بأن الحق مستعمل في الكل على السواء . وأن مقابله هو الباطل وأن الصدق شائع في الأقوال ومقابله الكذب . وأما بحسب المعنى فلا (قوله بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع) يعني أن المطابقة مفاعلة لا تصور إلا بين الشئين وتقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالفاعلية والمفعولية معاً فإذا نسب الواقع إلى الحكم بأن يقال طابق الواقع^(٧) الحكم كان الواقع منسوباً إليه ومنظوراً أولاً والحكم منظوراً ثانياً فإن عكست النسبة^(٨) كان الحكم منسوباً إليه ومنظوراً أولاً والواقع منظوراً ثانياً فانتساب الواقع إلى الحكم بالمطابقة كما في الصورة الأولى اعتبار المطابقة من جانب الواقع وانتساب الحكم إلى الواقع بالمطابقة كما في الصورة الثانية اعتبارها من جانب الحكم . فللحكم هيتان^(٩) هيتة من جهة المفعولية وهي المطابقة بفتح الباء . وهيتة من جهة الفاعلية وهي المطابقة بالكسر والأول هو المسمى بالحق والثاني بالصدق . وإنما سمي حال الحكم بالاعتبار الأول باسم الحق لأن المنظور أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بصفة الحق بمعنى الثابت من حق بمعنى ثبت . ثم نقل منه إلى وصف مقابله تسمية بوصف أحد^(١٠) المتضامين^(١١) من هذه الإضافة بوصف المضامين^(١٢) الآخر^(١٣) الذي كان له في نفسه مع قطع

(قوله فقد شاع في الأقوال)
يشير إلى أن الصدق قد يطلق على غير الأقوال *
قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق (قوله تعتبر في الحق من جانب الواقع) إذا المنظور أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً أي ثابتاً متحققاً وأما المنظور أولاً في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الأصلي للصدق وهو الإنباء عن الشيء بما هو عليه وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق تيمناً

(١) فإذا قلنا البياض عرض في نفس الأمر فمعناه أن البياض في حد ذاته عرض بمعنى أن البياض بحيث لو لاحظته العقل لوجده كذلك أو متصفاً به (منه) (٢) أي موضوع القضية وما يجري مجراه من المقدم والتالي (منه) (٣) لإخفاء في أن الظاهر من قوله باعتبار الحق بيان علاقة المجاز وأن قوله يطلق الحق دفع دخل كانه قبل كيف يصح تفسير الحق بالحكم مع أن الحق يطلق على الأقوال *
وأما قوله وأما الصدق وكذا قوله وقد يفرق ناظر إلى أن مقصوده هو الإشارة إلى بيان الفرق بينهما * وإنما قال وأما الصدق مع أن الظاهر أن يقال وأما الصادق إذا المطلق على الأقوال هو الصادق دون الصدق رعاية للمقابلة إذ المستعمل في مقابلة الحق هو الصدق وإن كان بمعنى الصادق (منه) (٤) وأيضاً الحق اسم من أسمائه تعالى نعم قد يطلق ويراد به الموجود (منه) (٥) بمعنى الصادق وإنما قال وأما الصدق والظاهر أن يقال وأما الصادق لأن الشائع المستعمل في مقابلة الحق هو الصدق دون الصادق حيث يقال الحق والصدق مشتركان في المورد ولا يقال الحق والصادق (منه) (٦) فانهما مترادفان ولا تفاوت بينهما إلا باعتبار ما ذكره (منه) (٧) بأن يجعل الواقع فاعل طابق (منه) (٨) أي بأن يقال طابق الحكم الواقع (منه) (٩) وكذلك يحصل للواقع هيتان هيتة الفاعلية وهيتة المفعولية وليس شيء منهما مسمى باسم (منه) (١٠) وهو الحكم (منه) (١١) وهما الواقع والحكم وتضامهما باعتبار المطابقة والمطابقة (منه) (١٢) أعني الواقع (منه) (١٣) أي في صورة العكس بأن يقال طابق الحكم الواقع (منه)

فمضى صدق الحكم مطابقة للواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع ايها (حقائق الاشياء ثابتة)

النظر عن هذه الاضافة . ثم اخذت الصفة المشبهة عنه بالمعنى الثاني المنقول اليه * فللحق ثلاثة معان *
 أحدها : الثابت بأن يكون صفة مشبهة * وثانيها المطابقة المذكورة (١) وهو بهذا المعنى متقول من الاول
 وثالثها الصفة المشبهة المأخوذة منه بالمعنى الثاني المنقول اليه * وأما حال الحكم في الاعتبار الثاني (٢) إنما
 سمي صدقاً (٣) قال قدس سره في حواشي المطالع تميزاً عن أخيه (٤) * وقال الفاضل الحنفي لان المنظور
 أولاً في الاعتبار الثاني هو الحكم الموصوف بالمعنى الاصل للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو
 عليه * وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق تميزاً فليأمل * ثم كلامه * وأنت خير بأن
 ما ذكره الحنفي من كون الانباء معنى أصلياً للصدق وكون الانباء وصفاً للحكم في خير المنع (٥) * والقول
 بأن الانباء وصف للحكم إلا أنه مركب (٦) فلا يشتق منه له صفة مما لا يلتفت اليه * ولعل هذا منشأ
 الامر بالتأمل * وكذا منشأ عدم التفاته قدس سره اليه في وجه النسبة بالصدق * فإن قيل لم يمسك
 الامر في التسمية بأن يسمى حال الحكم في الاعتبار الثاني بالحق وفي الاعتبار الاول بالصدق فما
 وجه الترجيح * قلنا الوجه أن الحق في الاول حال المنظور أولاً بخلافه في الثاني فإنه حال المنظور
 ثانياً فالنقل من حال المنظور أولاً راجع على النقل من حال المنظور ثانياً كما لا يخفى تأمل (٧) قوله
 فمضى صدق الخ (٨) هذا تفرع على قوله بأن المطابقة الخ قدمه مع أن السوق يقتضي التأخير لئلا
 يقع الفصل بين التفرع والتفرع عليه في الموضعين (٩) قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع ايها
 السوق يقتضي أن يقال مطابقة (١٠) الحكم ايها * وما ذكره الفاضل الحنفي من أن مفهوم قولنا مطابقة
 الواقع ايها وصف للحكم إلا أنه مركب فلا يشتق منه له صفة على تقدير تسليم افادته كونه وصفاً
 للحكم لكنه لا يفيد كونه معنى الحقيقة وإنما الكلام فيه * وكذا القول بأن الكلام هنا محمول على
 التسامع في العبارة بناء على ظهور المعنى فالعنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فغير مفيد لما فيه
 الكلام تأمل (١١) قوله حقائق الاشياء الظاهر أنه أراد بالاشياء الجزئيات الاضافية المندرجة تحت

(قوله ومعنى حقيقته
 مطابقة الواقع ايها) فان
 مفهوم قولنا مطابقة الواقع
 ايها وصف للحكم إلا أنه
 مركب فلا يشتق منه
 له صفة كذا أفاده الشارح
 في نظائره * وبعض
 الافاضل هنا كلام طويل
 حاصله دخل مثله على التسامع
 في العبارة بناء على ظهور
 المعنى فالعنى هنا كون
 الحكم بحيث يطابقه الواقع

(١) قال الشيخ في الشفاء وأما الحق من قبيل المطابقة فهو كالصادق إلا أنه صادق فيما أحسب باعتبار
 نسبه الى أمر وحق باعتبار نسبة أمر اليه (٢) النسبة من جابب الفاعلية (منه)
 (٣) يخطر بالبال أن الاولى في وجه التسمية بالصدق أن يقال إن الصدق في الاصل
 هو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهو صفة المتكلم المخبر ثم نقل منه الى المخبر عنه المملووظ
 أولاً تأمل (منه) (٤) أي لاجل التميز عن الاخت بالاسم (منه) (٥) إذ الظاهر أن الانباء بمعنى
 الاخبار صفة للمتكلم (منه) (٦) قوله إلا أنه مركب (دفع توهم نشأ من الكلام السابق وهو أن
 مصداق كون الشيء موجوداً شيء وقائماً به اختصاص التاعت بالنعوت ومعناه صفة تصح اشتقاق صفة
 مفردة من النعت للنعوت كما اذا كان السواد وصفاً لشيء وقائماً به فإنه يصح اشتقاق الاسود من
 السواد لذلك الشيء * وهنا لم يصح اشتقاق صفة مفردة من الانباء المذكورة للحكم فدفع ذلك
 التوهم بأن ههنا مانعاً من الاشتقاق وهو تركيب الوصف (منه) (٧) يعني أن اللازم من الفرق
 المذكور هو أن يقال مطابقة الحكم بفتح الباء (منه)

حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب

الحقائق النوعية * ويحتمل أن يزداد بها الاعم (١) وانما زاد الحقائق ولم يقل الاشياء كما هو الملائم لما سبق من قوله على وجود ما شاهد الخ تمهيداً وتقريباً لما سيأتي من قول المصنف العالم بجميع أجزائه محدث الخ لان العالم اسم الاجناس (قوله حقيقة الشيء وماهيته) انما زاد الماهية تنبيهاً (٢) على أن الوجود والتحقيق ليس معتبراً في مفهومها كما هو المشهور * قال في حواشي المطالع لفظ الحقيقة في الاصطلاح انما يطلق على الموجودات * وأنت خير بأن المناسب حينئذ أن يفسر بما يقع في جواب ما هو (٣) اذ ما به الشيء هو هو يعم الكل والجزئ والماهية شائعة في الكل ومفسرة بما يقع في جواب ما هو ومن ثم قيل إن الماهية تدل على الكلية التزاماً تدبر (قوله ما به (٤) الشيء هو هو) نوقض بالفاعل ودفع بأن الفاعل (٥) ما به الشيء هو هو * وأنت تعلم أن النقص بالفاعل باق على رأي من جعل الماهية مجعولة الا أن يقال إن الباء صلة الاتحاد المستفاد من لفظ هو هو (٦) فكانه علم الاتحاد * والمعنى ما يحد به الشيء ولهذا لم يقل ما به الشيء هو أو ما به هو هو مع كونه أخصراً * ولو قيل إن الاتحاد مشترك بين الذاتيات والعرضيات (٧) فلزم النقص بالعوارض والفصول فتنا المراد به الاتحاد في المفهوم (٨) سواء كان ذلك قبل حذف المحصن كالحيوان الناطق بالنسبة الى

(١) بل نقول إن الظاهر هو الاعم في المقامين يعني أن لكل شيء سواء كان كلياً أو جزئياً وجوداً كان أو معدوماً حقيقة أي ماهية بمعنى ما به الشيء هو هو سواء كانت ماهية نوعية أو لا (منه) (١) سواء كانت حقيقة الشيء مغايرة له بالذات كالانسان بالنسبة الى زيد أو بالاعتبار كحقيقة واجب الوجود كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان (منه) (٢) وإيحاء الى أن المراد بالشيء ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازاً * أو إشارة الى ترادفهما (منه) (٣) لو فسر الحقيقة والماهية بما وقع في جواب ما هو لكان أسلم من النقص بالفاعل والفصل وأحوط في عدد النوع والجنس من الحقيقة بالقياس الى الأشخاص والأنواع تأمل (منه) (٤) والاقرب أن يراد بالسبب السبب القريب كما هو المتبادر فلا يرد النقص بالفاعل على شيء من المذهبين لكن يرد النقص بالجزء الاخير كالفصل وبكل واحد من أجزاء الحقيقة المركبة كالحيوان والناطق اذ لكل واحد منهما مدخل في كون الانسان انساناً والجواب أن المراد ما يكون مستقلاً فيه والمعنى ما به وحده من غير مدخلة غيره وبدل عليه تقدم الظرف * ويجه عليه أن النسبة تقتضي التغاير ولا تغاير بين الشيء وحقيقته الا بالاعتبار ولا يخلص عنه الا بالتوسع بان يراد به معنى الاستثناء عن غيره أعني الخارج عنه (منه) (٥) إلا أن يجعل أحد الضميرين للموصول والآخر للشيء * إلا أنه حينئذ يطل التعريف طرداً وعكساً * وأيضاً يلزم التفكيك * إلا أن يفسر بالاستثناء عن الخارج (منه) (٦) معناه أن الاشياء موجودة في حده ذاتها ولم يكن الفاعل موجئاً بل مظهر (منه) (٧) كما يقال الحمل بالمواطاة الحمل هو هو أي بالاتحاد (منه) (٨) أي في الصدق أي كل من الذاتيات والعرضيات صادق على شيء واحد أي محمول على شيء واحد كالكتاب والانسان فانه محمول على زيد (منه) (٩) دون الذات ولا الاعم * وفيه حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة (منه)

(قوله ما به الشيء هو هو) لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية * لا نقول الفاعل ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بجعل جاعل * فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال * قلت بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول وبه يظهر أن الضميرين للشيء * وقد يجعل أحدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال لكن ينتقض ظاهر التعريف حينئذ بالعرضي اذ الضاحك ما به الانسان ضاحك * وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا * ولو قيل في التعريف ما به الشيء هو لكان أخصراً

(قوله كما يمكن تصور الانسان بدونه) (٢٨) أي بالكنه وأما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي أيضاً * قيل

كما يمكن تصور الانسان بدونه

عليه يستفاد منه أن الذاتي

ملا يمكن تصور الشيء

بدونه فيرد عليه اللازم

البيئة بالمعنى الاخص *

وجوابه بعد تسليم الاستفادة

بطريق التعريف ان

المستلزم لتصور اللازم

أما هو تصور الملزوم

بطريق الإخطار على مانع

عليه في حواشي المطالع

فأمكن تصوره بدونه في

الجملة بخلاف الذاتي

وأيضاً زمان تصور اللازم

غير زمان تصور الملزوم

فأنك في هذا الزمان

بخلاف الذاتي وهذا القدر

يكفي في هذا المقام * وقيل

أيضاً ان أريد بالامكان

الامكان الخاص يلزم ان

يجوز تصور الكنه بالعرضي

وهو باطل وان أريد

الامكان العام فهو حاصل

في الذاتي أيضاً * وجوابه

اختيار الاول ومنع الملازمة

اذ اللازم امكان تصور

الكنه مع العرضي لانه

ولو سلم يعتبر الامكان

بالنسبة الى المقيد أعني

تصور الانسان بدونه

لا بالنسبة الى المقيد أعني

كون تصوره بدونه

وانتفاء المقيد قد يكون

لعدم التصوره على ان تصور

الانسان أو بعده كالانواع والاجناس بالقياس الى ما تحتهما من الجزئيات ^(١) * لكن بقي شيء أنه يلزم حينئذ أن يكون الانسان بالنسبة الى الحيوان الناطق حقيقة ولم يقل به أحد تأمل ^(٢) (قوله كما يمكن تصور الانسان) أي بالكنه ^(٣) بناء على أن تصوره بالوجه يمكن بدون الذاتي أيضاً * وقد يقال إن الذاتي متصور عند تصور الانسان بالوجه وغايته بالاجمال * قال الفاضل المحض قيل عليه يستفاد منه ان الذاتي ملا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللازم البيئة بالمعنى الاخص * وجوابه بعد تسليم الاستفادة ^(٤) بطريق التعريف ^(٥) أن المستلزم لتصور اللازم إنما هو تصور الملزوم بطريق الإخطار ^(٦) على مانع عليه في حواشي المطالع ^(٧) فأمكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي * وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فأنك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفي في هذا المقام * وكيفي في هذا المقام * ثم كلامه * ولا خفاء في أن النقص ^(٨) ببعض اللازم البيئة كالمسكات بالنسبة الى أعدامها باق غير مندفع ^(٩) بشيء من الجوانب * وأيضاً إن القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللازم * الآن يفسر اللازم بالاستعقاب * ولو قيل إن المعلوم معدلات فأنفكاك البعض عن البعض ضروري لامتناع اجتماع المعلوم مع المعدل له تحقيقاً سواء كان المعدل قريباً أو بعيداً كما بين في موضعه * قلنا ^(١٠) حينئذ وجب الانفكاك في الذاتيات أيضاً * على أن ما قالوا إن المعلوم معدلات ليس على إطلاقه بل في العلوم النظرية ^(١١) * والوجه الوجهية ^(١٢) في الجواب أن يقال إن معنى إمكان تصور الانسان بدونه إمكان فرض تحققه بدونه سواء كان المفروض

(١) فان الانسان وزيداً مثلاً متحدان في المفهوم بعد حذف الشخص من زيد وكذلك الحيوان والانسان متحدان في المفهوم بعد حذف الفصل وهو الناطق (منه) (٢) وجه التأمل أن المراد بالمفهوم مفهوم الفصل (منه) (٣) ولو لم يقيد بقوله بالكنه لم يتميز الذاتي عن العرضي لانه لا يمكن تصور الانسان بالوجه بدون تصور الذاتي غاية الامر أن الذاتي تصور اجمالاً (منه) (٤) يعني يجوز أن لا يكون المستفاد تعريفاً واجمع والمنع من شرائط التعريف (منه) (٥) أو بطريق الحكم المساوي أو الخاصة المساوية. سواء كان بطريق التعريف أولاً فلا وجه للتخصيص بطريق التعريف (منه) (٦) أي تصور الملزوم اذا كان ملحوظاً بالقصد مخطراً باليال يستلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب (منه) (٧) نظراً الى هذا الجواب لا يمتاز المتضايف من الذاتي لذي يستلزم تصور أحد المتضايفين تصورا آخر * وجوابه أن هذا بطريق الإخطار والا يلزم عدم خلو النفس عن تصور المتضايفين هذا محال (منه) (٨) لكن لا يلزم في الجميع لان اعتبار هذا القيد بناء على دفع التسلسل والتسلسل يدفع باعتباره في الجملة (منه) (٩) اعلم أن عدم اندفاع الشبهة ببعض اللازم البيئة بناء على ملاحظة المعنى التفصيلي * وأما اذا لوحظ المعنى الاجمالي من غير ملاحظة مضاف اليه في العمى وهو البصر لا يلزم من تصور الملزوم تصوره حينئذ تشدق الشبهة (منه) (١٠) وقد يجاب عنه بان المراد بإمكان الانفكاك هو الانفكاك باعتبار النوع (منه) (١١) بناء على ما وقع فيها من الأفكار والانظار لا باعتبار أنفسها (منه) (١٢) ويؤيده ما قال قدس سره في صدر المرصد الثاني في الماحية من شرح المواقف وبالجملة اذا لوحظت ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها اما مجعلاً أو تفصيلاً (منه)

الكنه بالعرضي غير محتم وان لم يطرده ويمكن اختيار الثاني بان يراد بالامكان العام من جانب الوجود أي ليس عدمه ضرورياً (محالاً)

الكليش المعول

(٢٩)

نقدية
والتأشير

فانه من العوارض وقد يقال إن ما به الشيء هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية الشيء عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء محال كما في اللوازم الينة أولا كبرافي العوارض بخلاف الثاني فان الفرض هنا كالمفروض محال على قياس ما قبل في خواص الثاني ونظيره عدم امكان الشركة في الجزئي الحقيقي^(١) دون نقائص الأمور العامة^(٢) لكن يبقى شيء وهو أنه يستفاد منه أن كل ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فهو حقيقة ذلك الشيء فيرد عليه النقض بالفصول تأمل (قوله فانه من العوارض) وكل عرض محال يمكن تصور الشيء بدونه نجه عليه المنع المذكور ولا يخص عنه الا بما قررناه تأمل (قوله وقد يقال) دل على أن هذا غير مرضي عنده والمرضي ما من عدم اعتبار التحقق في الحقيقة كما في الماهية لكن السؤال بقوله فان قيل فالحكم الخ ناظر الى أن التحقق معبر في الحقيقة كما هو المشهور وعدم اطلاق الحقيقة على الماهيات المدومة اذ يقال ماهية العنقاء ولا يقال حقيقة العنقاء يؤيد ما قبل (قوله باعتبار تحققه) في ضمن الافراد اما بالتبع أو بالاصالة على المذهبين (قوله وباعتبار تشخصه^(٣) هوية) أي ما به الشيء هو مع التشخص بطريق العروض^(٤) كما يستدعيه السوق والمعدل ولكن المشهور أن الهوية بمعنى الشخص هو الماهية مع التشخص بطريق الجزئية وهذا هو المشهور وقد نطاق الهوية على التشخص وعلى الوجود الخارجي أيضاً (قوله ومع قطع النظر عن ذلك) أي التحقق والتشخص بمعنى لا بشرط شيء لا بشرط لاشيء (قوله والشيء عندنا الموجود) يعني لفظ الشيء لا يطلق الاعلى الموجود عند الاشاعرة^(٥) فكل شيء موجود كما أن كل موجود شيء وأما أنهم مترادفان فغير مقطوع به والمقطوع به هو التساوي^(٦) والتلازم^(٧) والظاهر^(٨) عدم الترادف^(٩) إذ الماهيات توصف بالامكان والامتاع والوجوب بالقياس الى الوجود دون الشيئية وأيضاً قد يفيد حمل الوجود دون الشيئية (قوله معناها بديهي التصور) أي بالكنه وكذا الحكم بالبداية هذا هو المشهور بين جمهور الحكماء والمتكلمين خلافاً للزمخشر في المقامين فمنهم من قال بكيفية التصور ومنهم من قال بامتاعه ومنهم من قال بكيفية الحكم بالبداية وبداية التصور كالامام (قوله فالحكم) قال الفاضل المحمدي أورد الفاء ايذاناً بأنه ناش عما سبق والمنشأ بمجموع أمور ثلاثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت (١) ولهذا قالوا فرض الشركة فيه فرض محال بطريق التوصيف لا فرض محال بطريق الإضافة كما في نقائص الأمور العامة (منه) (٢) كالوجود واللاوجود والشيء واللاشيء (منه) (٣) قال بعض الفضلاء ان نسبة الشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس (منه) (٤) اذ اعتبار التحقق في الحقيقة ليس بطريق العروض (منه) (٥) ولهذا قال الشارح والشيء عندنا الموجود والثبوت الخ ولم يقل الشيئية والثبوت والتحقق (منه) (٦) ولنا قال المحقق الطوسي في تجريدته ولساوقه الشيئية ولم يقل برادفه (منه) (٧) التردد بين الترادف والتساوي (منه) (٨) وانما قال والظاهر عدم الترادف لان الترادف لا يستلزم الاطلاق كالشافعي والطيب فان الاول يطلق على الواجب دون الثاني مع القول بالترادف (منه) (٩) والالم يتعرض للشيئية في بيان الترادف بين التحقق والثبوت والكون (منه)

(قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور أن الهوية نفس الشخص وقد تطلق على الوجود الخارجي أيضاً والشارح قد أطلقها على الماهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء) لورد الفاء ايذاناً بأنه ناش عما سبق والمنشأ بمجموع أمور ثلاثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ الهوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين

تمت
على ما ذكره
في المتن
والتأشير

يكون لقولنا بمنزلة قولنا الأمور الثابتة ثابتة * قلنا المراد أن ما نفتقده حقائق الأشياء ونسبها
بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمور موجودة في نفس الأمر كما يقال

بمعنى الوجود * ثم كلامه * ولك أن تقول أن كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق ^(١) بل اللازم
التساوق ولا مدخل للتساوق في لزوم الحكم ^(٢) وكذا لا مدخل لتعريف الحقيقة على ما ارتضاه من
عدم اعتبار التحقق في مفهوم الحقيقة * نعم لتعريف الحقيقة مدخل في المثبتة على ما قبل * والقول
بأن مراده بتعريف الحقيقة تعريفها المستفاد بما قيل دون ما اختاره وفسرها به أولاً ليس بديد *
وقد يقال أن تعريف الحقيقة بما به الشيء هو وهو مطلقاً يدل على الاتحاد مع الأشياء فيكون له
مدخل فيها وفيه أن وجود الحقائق في الخارج معركة ^(٣) بين العقلاء مع تعريفهم الحقيقة بما فسرها
بمايل (قوله يكون لقولنا بمنزلة قولنا الخ) حاصله أن الثبوت مرادف للشيئية أو لازم بين المعنى
الأخص بالحكم به بعد الملاحظة بالشيئية والحقيقة يكون لقولنا ^(٤) غير مفيد وإن صح في نفسه * لا يقال
لاحمل بين المترادفين حقيقة بل صورة فكيف يصح الحمل في نفسه والصحة فرع لتحقيق الحمل ^(٥) * لا
نقول لاحمل بينهما إذا أريد بهما في جاني الوضع والحمل مفهوماً * وإنما إذا أريد بهما في أحد
الجانبين الفرد فلا شك في تحقق الحمل وصحة فالحمل متحقق بالضرورة كما فيما نحن فيه (قوله قلنا
المراد الخ) حاصله أن الحكم بالثبوت على ما فرض اتصافه بالشيئية والحقيقة كما هو تحقيق مذهب الشيخ ^(٦)
في عقد الوضع لا على ما علم وصدق به كما زعمه السائل * ولعله أراد بالاعتقاد الفرض ^(٧) لا المصطلح أعني
التصديق كما يشعر به ظاهر عبارته لأن عقد الوضع تركيب تقيدي وينكفيه الفرض والاعتبار فلا
يلزم اعتبار التصديق والاعتقاد بالمعنى المصطلح في عقد الوضع كيف لا ولو أريد به المصطلح لزم
لعمري الحكم واعتبار نفس الأمر في جانب عقد الحمل لا يجدي نقماً ^(٨) إذ مآل ^(٩) التصديق هو الحكم بأن
الأمر كذلك في نفس الأمر * لكن بقي أن النسبة التأسيسية مشعرة بالخبرة فإن الأخبار بعد العلم بها
أوصاف كأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار * وقد يقال إن معناه أن فرضنا ففرضنا والأفلا * قالوا

(١) حيث قال الشيء عندنا الموجود ولم يقل الشيء بمعنى الموجود فيلزم التساوي * ولما ثل أن
يقول المقصود هنا بيان معنى الحقيقة والشيء والثبوت لا أفرادها فالمراد إذا كان كذلك فلا بد أن
يكون معنى قوله والشيء عندنا الموجود أن معنى الشيء ومفهومه الموجود (منه) (٢) إذ
للتسوية في قولنا الناطق ضاحك مع التساوي والتساوق بينهما (منه) (٣) أي نزاع في أن
الطبائع موجودة في الخارج أولاً (منه) (٤) لأن ما هو معتبر في المحمول فهو معتبر في الموضوع
(منه) (٥) بأن تكون القضية طبيعية وفيه أن لا شك في صحة قولنا السكلي كلي بل في كونه
مفيداً (منه) (٦) لا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من أن الفعل الذي اعتبره في عقد
الوضع هو بحسب نفس الأمر لا بحسب الفرض كما زعمه للتأخرون (منه) (٧) إنما عبر عنه
بالاعتقاد رعاية لدلالة اللفظ إذ التركيب التقيدي ينبغي عن الاعتقاد (منه) (٨) والجواب أن
اعتقاد الحقيقة قد لا يكون مطابقاً لما في نفس الأمر فاعتبار نفس الأمر في جانب عقد الحمل قد
يجدي نقماً (منه) (٩) قوله إذ مآل التصديق هو الحكم بأن الأمر كذلك في نفس الأمر
سواء كان مطابقاً أولاً (منه)

(قوله ربما يحتاج الى البيان) أى قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كافى مثل واجب الوجود موجود * والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين (٣١) : الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه * اللهم إلا أن يقال

أنه بالنسبة الى بعض الأذهان القاصرة (قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت) هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد أى ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فإنه غير مفيد إذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل * أنا أبو التجم وشعري شعري * ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعري شعري يحتاج إثباته الى بيان معناه خفائه وهو ظاهر * ولك أن تقول حقائق الأشياء ثابتة تحتاج الى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعري فإنه يحتاج الى التأويل وهو أن شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالفضيحة والبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بحمل الإضافة للمهد لأن معنى المهد

واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت في الجواب (١) منع الترادف . أو كون اللزوم بينا بالمعنى الاخص . أو قال ان العنوان هو الحقيقة بمعنى الماهية التى لم يعتبر في مفهومها التحقق كما مرت الإشارة اليه و فرق ما بين حمل العنوان نفس الاشياء وبين حمله الحقيقة المضادة اليها وفيه تأمل (قوله واجب الوجود موجود) أى مانفرضه واجب الوجود فهو موجود في نفس الامر (٢) (قوله ربما يحتاج الى البيان) أى قلما يحتاج الى الإثبات بالدليل كما سيصرح الشارح به حيث قال نجزم بثبوت بعض الاشياء بالبيان وبمعناها بالبيان (٣) وما نقل عنه في هذا المقام هكذا هذا تأكيد لقوله مفيد والمعنى أنه مفيد بل قد يحتاج الى البيان بمعنى ليس بدسياً وهذا نفي لقوله لفوا * ثم كلامه * صريح في أن البيان بمعنى الإثبات بالدليل كما هو الشائع المتبادر منه لاما توهمه الفاضل المحشى أى قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كافى مثل واجب الوجود (٤) موجود والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه * اللهم إلا أن يكون بالنسبة الى بعض الأذهان القاصرة * ثم كلامه * (قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت) اذا أخذ موضوعه بحسب نفس الامر دون الاعتقاد والفرض إذ المفهوم من الثابت ما تصف به بحسب نفس الامر فيكون الحكم لفوا إذ لم يقيد لنا شيء يفرض اتصافه بالثبوت ويبر عنه بالثابت فيحكم عليه بحسب نفس الامر بخلاف واجب الوجود وجود وحقائق الاشياء ثابتة قال الفاضل المحشى هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد أى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل فإنه غير مفيد إذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول * ثم كلامه * يعنى أن موضوعه أخذ بحسب نفس الامر كمحموله اذ لم يهد في أمثاله أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض بخلاف مانحن فيه و واجب الوجود موجود وأمثاله فانه مفهوم أن يؤخذ (٥) موضوعه بحسب الفرض والاعتقاد ومحموله بحسب نفس الامر * وأنت خير بأن الفرق بين العنوانات لا يخلو عن التكلف والتصنف * أما بحسب العرف واللغة فظاهر لا انا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه عند أهل العرف واللغة ثبوت يوجب بالفعل بحسب نفس الامر * وأما بحسب الاصطلاح فهو أن الفعل (١) أى في جواب الاعتراض الذى أورده الشارح في لمعية الحكم (منه) (١) وقد يقال إن مراده بما تقدمه مانسبه بالاسماء وقوله نسيه من قبيل عطف التفسير حاصله مسميات الاسماء ثابتة وفيه تصنف كما لا يخفى (منه) (٢) ويؤيده قوله واجب الوجود موجود اذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب الفرض لا من حيث الاعتقاد كما لا يخفى * وأيضاً أن الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون الوضع (منه) (٣) أى بالبيان والتفسير (منه) (٤) اذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب الفرض لا من حيث الاعتقاد كما لا يخفى * وأيضاً أن الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون الوضع (منه) (٥) وأما الفرق بأن الفعل في البعض يعتبر بحسب نفس الامر وفي البعض الآخر بحسب الفرض لا يخلو عن التكلف والتصنف (منه)

أرادة بعض أشعار المتكلم بعينه . وكما فرق بين المسمين . والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام فقيه تأكيد كونه مفيداً * ويرد عليه أن شعري شعري كذلك . واعلم ان الانشاعرة لا ينكرون إطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازاً فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السؤال أصلاً

ولا مثل * أنا أبو النجم وشعري شعري * على ما لا يخفى * ونحقق ذلك أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه شيئاً مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالإنسان إذا أخذ من حيث أنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً وإذا أخذ من حيث أنه حيوان ناطق كان ذلك لنوا (والعلم بها)

أما بحسب نفس الامر في الكل على ما هو ظاهر مذهب الشيخ^(١) على ما عليه العرف واللغة وفهم جمهور المتأخرين من مذهبه أو الفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه المحقق الرازي في شرح المطالع^(٢) فلي تأمل (قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري) إذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب نفس الامر لكن المراد بالحصول ليس مفهومه الظاهر بل ما هو عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل والبلاغة قال الفاضل الحنفي وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر إلى قوله ربما يحتاج إلى البيان فإن شعري شعري يحتاج إلى بيان معناه خلفه وهو ظاهر ذلك أن تقول حقائق الاشياء ثابتة تحتاج إلى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعري فإنه يحتاج إلى التأويل وهو أن شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الإضافة للمبدأ لأن معنى العهد إرادة بعض أشعار المتكلم معينا^(٣) وكما فرق بين المعنيين والمشهور أن المراد بالبيان بيان صدق الكلام فيه تأكيده كونه مفيداً * ويرد عليه أن شعري شعري كذلك * نعم كلامه وأنت تعلم فكما أن أخذ الموضوع فيها نحن فيه على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم * وأما بالنسبة إلى الفاصرين فتساويان والفرق غير ظاهر * ومن ادعى الفرق فلا بد له من البيان * وأيضاً إن شعري الآن أو الشعر المعروف بالبلاغة بعض الأشعار معينا لكن بالتميز النوعي^(٤) والتميز المنتمي في العهد ليس مفصلاً على الشخصي * وقد يناقش فيه بأن العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظاً أو تقديرأ أو الحكمي^(٥) * وأن كل منتف^(٦) هنا * وأيضاً إن المراد بالبيان هو بيان صدق الكلام بالدليل ومن البين أن شعري شعري ليس كذلك إذ استقامة معناه موقوفة على التقدير والتقدير ليس بياناً له ولا دليل صدقه فلي تأمل (قوله ونحقق ذلك) أي الجواب المذكور * وتفصيله أن القضية المتعارفة تشمل على العقدين * عقد الوضع

(١) وما ذكره الشيخ الرئيس على ما هو العرف واللغة ولذا لم يكتف في عقد الوضع بالإمكان واعتبر الفعل على ما صرح به المحقق الرازي في شرح التمهية والسيد قدس الله سره في حاشية المطول (منه) (٢) حيث قال ما ذهب إليه الميزانيون لا يخالف كلام العربية كيف وهم يفسدون بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف (منه) (٣) أي المناقشة فيه من حيث عدم الذكر لأن حيث التميز لأن التميز النوعي كاف (منه) (٤) والمناقشة فيه من حيث عدم الذكر لأن حيث التميز لأن التميز النوعي كاف (منه) (٥) والمذكور الحكمي هو المذكور في القلب فكأنه مذكور (٦) وقد يقال إن الذكر الحكمي متحقق كما قيل في تعريف الكلمة بأن يحمل على العهد الخارجي بإرادة الشعر المتعارف فيما بينهم بكمال فكاكة مذكور حكماً (منه)

أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها

وهو انصاف ذات الموضوع بالعنوان بطريق التقييد . وعقد الحمل وهو انصاف ذات الموضوع بمفهوم المحمول بطريق التجربة . والوضع قد يستلزم الحمل استلزاما بينا بالمعنى الآخر فيثبت يكون الحكم لنوا وقد لا يكون كذلك فيثبت قد يحتاج الحمل والحكم الى امر خارج عن الطرفين وذلك الخارج ان كان غير النظر فالحكم بديهي ولا نظري . وعلى التقديرين فالحكم مفيد وأن اختلاف الشيء المحكوم عليه بالاعتبار قد يكون باعتبار اختلاف العنوان كالجسم والحيوان الناطق وقد يكون باعتبار أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض والمحمول بحسب نفس الامر كما فيما نحن فيه وكما يجب الوجود موجود ولا يبعد أن يجعل ذلك إشارة الى الجواب التحقيقي في هذا المقام دون المذكور فكان الجواب المذكور ليس مرضياً عنده ^(١) تحقيقاً اذ مناه على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد والفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الفرض والبعض الآخر بحسب نفس الامر ^(٢) وقد عرفت ما فيه من أن الاخذ بحسب الفرض دون نفس الامر وكذا الفرق على خلاف ما عليه العرف واللغة أو بناء على أن الجواب المذكور بعد التزام كون الشيء بمعنى الموجود أو كون الموجود لازماً بيناً بالمعنى الآخر وذلك ليس كذلك . غاية الامر التلازم بحسب نفس الامر دون التعقل حتى يلزم لغوية الحكم (قوله أي بالحقائق) ويحتمل أن يراد العلم ^(٣) بالقضية المذكورة اذ هذا القدر كاف في الرد ^(٤) (قوله والتصديق بها) ^(٥) بأن يحمل ^(٦) بعضها على بعض كقولنا الجسم متحرك . أو الشكل على الاجزاء كما هو الظاهر ^(٧) (قوله وبأحوالها) بأن يحمل الحقائق موضوعاً وينبت لها الاحوال ولا شك أن التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء . فيصح عد التصديق بأحوال الحقائق من قبل العلم بالحقائق كالمعلم بأنفسها . فلا ينحى أن الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بأحوالها من جزئيات العلم بها كما لا يخفى . قال الفاضل الحنفى قللام في العلم لاستغراق الانواع بمؤنة المقام . ثم كلامه . ولعله أراد بالانواع نوع التصور والتصديق . وبالمقام مقام الرد كما يشعر به جواب الشارح عما قيل . ولا خفاء في أن جمع التصور ناظر الى استغراق الاشخاص وليس مقصوراً على استغراق الانواع وأن مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقاً فضلاً عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه كما لا يخفى على من

(قوله من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها) قللام في العلم لاستغراق الانواع بمؤنة المقام . ثم ان الاستدلال على ثبوت العانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فن قدر الثبوت وقال لا يتم فرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين

(١) وأيضاً عبارة المصنف لا تساعد ما ذكره من قوله ونسبه بالاسماء (منه) (٢) وذلك خلاف للعرف واللغة (منه) (٣) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة . وأنت خير بأن هذا غير ما قيل تأمل (منه) (٤) أي في رد كلام الخصم وهو أنه لا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها لانه سالبة كلية وانبات الموجبة الجزئية . يمكن في رد السالبة السالبة (منه) (٥) الباء اذا كانت صلة التصديق كانت وأردت على المحمول السكلي وفيه نوع اشعار بأن الحقائق عبارة عن الطبائع السككية كما أشار اليه (منه) (٦) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة . وأنت خير بأن هذا غير ما قيل تأمل (منه) (٧) بأن تكون الحقيقة ذات أبعاد وأجزاء ويحمل بعض اجزائها على بعض بان يقال الجسم متحرك وكل واحد من الجسم والمتحرك جزء من الحقيقة وهو الحيوان (لكنه عني عنه) (٧) أي حمل الشكل على الاجزاء ظاهر من العبارة لان حمل البعض على البعض تصديق ببعض الحقيقة لا تصديق بها (لكنه عني عنه)

أشبهه

منه

(قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير (٣٤) للحقائق وقبل الضمير ثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه

(قوله للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق) يرد عليه أنه أن أريد عدم العلم بجميع تفصيلاته فلم ولا يضربنا لأنه غير مراد وأن أريد اجالا فنزوع فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد ما استفدناه حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا ألبتة لا يقال نحن نقيده العلم بكونه بالكنه لا نقول لادليل على هذا التقييد مع ان تسميم الشارح بتأنيده ولو سلم فبطلان لتقييد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك التقييد وقد يقال أيضا ثبوت الكل غير معلوم وان أريد البعض فلا وجه للبعدول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد الجنس) يرد عليه أن ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما نشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنيه على وجودها كما مر وجوابه أن المراد هو التنيه على وجود جنس ما نشاهده بالكلام السابق على حذف المضاف أو نقول اذا ثبت شيء من الاشياء فاللاحق بالثبوت هو

(متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق * والجواب أن المراد الجنس رداً على القائلين بأنه لا ثبوت لشي من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فظن في جواب الشارح ونكتة جمع التصور وإفراد التصديق لا تخفى (١) على الفطن الذي (قوله متحقق) (٢) بمعنى أنه واقع في نفس الامر لا بمعنى أنه موجود في الخارج اذا علم عند الاشاعرة إضافة وهي اعتبارية اتفاقا من المتكلمين سوى الاثن (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف ورجع الضمير الى الحقائق وإقامة المضاف اليه مقامه أو رجع الضمير الى الثبوت الذي في ضمن ثابتة (٣) والتأنيث باعتبار المضاف اليه وفيه نظر اذ ليس في الكلام إضافة الثبوت الى الحقائق وكفاية الاضافة من حيث المعنى في التأنيث محل الحادثة . والظاهر أن المراد بالعلم على هذا التوجيه هو التصديق لا ما يعم التصور والتصديق واللام في العلم لا استغراق أشخاص نوع التصديق ولا يبعد حمل اللام على الجنس والحقيقة (قوله للقطع بأنه لا) (٤) الخ (يعني أن الحقائق عام مستغرق) فراجع الضمير اليها بقضي كون العلم بجميع الحقائق حاصلا لنا وهو بين البطلان وقد يقال إن الآية الكريمة (وعلم آدم الاسماء كلها) أي مسمايتها نص في حصول العلم بالجميع تفصيلا (٥) ودفعه غير خفي (٦) كالأجنح (قوله والجواب أن المراد الجنس) حاصله أنا لا ندعي الايجاب الكلي بل الايجاب الجزئي بمعنى جمع من الحقائق ولو ثلاثة أو أربعة أو حقيقة (٧) من حقائق الاشياء ثابتة والعلم بجنس الحقائق (٨) متحقق لان الخصم يدعي السلب الكلي في المقامين والايجاب الجزئي كاف في إبطاله * وأنت خير بأن الانسب حينئذ أن يقال حقيقة الشيء ثابتة من غير جمع المضاف والمضاف اليه (قوله ردا الخ) أي بدليل أنه رد على القائلين الخ (قوله ولا بعدم ثبوتها) وإنما لم يقتصر على الاول مع أنه كاف في المقصود تنبها على انه ينبغي للشكر أن يتعرض لنفي القسمين معا ليكون نصا في مراده لان العلم بالحقائق منحصر في القسمين العلم بثبوتها والعلم بعدم ثبوتها بخلاف الرد عليه فانه يحصل بمجرد القول بأن العلم بها متحقق من غير أن يتعرض لثبوت وللعدم

(١) لان متعلق التصور أنواع مختلفة بخلاف متعلق التصديق فانه هو النسبة الخبرية فقط تدير (منه) (٢) بالتحقق الرباطي دون المحولي (منه) (٣) فان مصدر التائنه المسند الى ضمير الحقائق مصدر مضاف اليها والضمير له (منه) (٤) أي على سبيل التفصيل (منه) (٥) اذ اجمع ظاهر في العموم (منه) (٦) أي العلم التفصيلي التصوري بالكنه أو بالوجه المساوي أو التصديقي (منه) (٧) فان الانبياء صلوات الله عليهم مستثنون اذ الكلام في علم سائر الناس (منه) (٨) والفرينة على تعيين المراد في الثاني ابطال جمية الحقائق بالاضافة وفي الثالث ابطال جمية الاشياء بالالف واللام أو عدم تقييد الجنس بالحقيقة أو بالعلم أو نقول ان المراد من الحقائق ههنا الحقيقة يدل عليها الحقائق كدلالة الجمع على الواحد كما في المرفوعات هو أي المرفوع والضمير في بها راجع الى تلك الحقيقة وهذا الجواب معارضة بحسب المناظرة (منه) (٩) فان قلت جنس حقائق الاشياء ينافي الاستغراق * قلت الجنس لا ينافيه لان الاستغراق بالنسبة الى العلم والجنس بالنسبة الى العلوم * فان قلت مسائل العلوم كليات * قلت هذا من المبادي كما يفهم من قوله ثم لما كان (منه)

هذه المشاهدات من الاعيان وكفى بهذا القدر تنبيها

(قوله)

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله
الطاهرين

(٣٥)

فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية * ومنهم من ينكر نبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهر أو عرضًا فعرض أو قديمًا قديم أو حادثًا حادث وهم العندية * ومنهم من ينكر العلم بنبوت الشيء ولا نبوته ويزعم أنه شاك وشاك في أنه شاك وعلم جوا وهم اللاأدرية *

(قوله وهم العنادية) سوا
بذلك لا هم يساندون
ويدعون الجزم بعدم تحقق
نبة أمر ما إلى أمر آخر
في نفس الأمر ويقولون
ما من قضية بدئية أو نظرية
الأولها معارضة تقاومها
وتماثلها في القوة * وبه يظهر
أن إنكارهم لا يختص
بحقائق الموجودات *
فتخصيص إنكارهم لها
بالذكر جرى على وفق
السياق * والأظهر أن
تحمل الأشياء هنا على
المعنى الأعم (قوله من ينكر
نبوتها) أي تقررها * وهم
يقولون مذهب كل قوم
حق بالنسبة إليه وباطل
بالنسبة إلى خصومه
ويستدلون بأن الصفر أوى
يجد السكر في فيه مرًا فدل
على أن المعاني تابعة
للأدراكات (قوله ويزعم
أنه شاك) هذا الزعم بمعنى
القول الباطل لا الاعتقاد
الباطل إذ لا اعتقاد للشاك

(قوله فالت منهم من ينكر حقائق الاشياء) أعني بمعنى أنها مرتفعة عن نفس الأمر بالمرّة وليس للمهاجية تخالف وتمايز لبعضها عن بعض وليس شيء منها مطروقًا لنفس الأمر لا بنفسه ^(١) ولا بوجوده إذ ما من نبة إيجابية كانت أو سلبية إلا ولها نسبة تناقضها بل الكل خيالات وأوهام لأصل له كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء لأن الكل راجع إلى أصل واحد حقيقي وجود في الخارج وحده حقيقة بحيث لا تعدد ولا تمايز بوجه من الوجوه إلا بحسب الظاهر وبإدبي الرأي وأما بحسب التحقيق فلا كما ذهب إليه جمع من أهل المشاهدة والمكاشفة * لا يقال حينئذ يلزم ارتفاع النقيضين لأن ارتفاع النقيضين فرع تحقق أصل النسبة حيث لا نسبة فلا إيجاب ولا سلب وذلك ليس ارتفاع النقيضين * على أن امتناع ارتفاع النقيضين من جملة الخيالات عندهم * ومن هذا يظهر لك أن إنكارهم لا يختص بالحقائق الموجودة في الخارج كما يشعر به ظاهر عبارة الشرح ^(٢) وقد يقال إن مرادهم بالإنكار لها إنكار نبوتها على حذف المضاف ^(٣) كإني مذهب العندية * والفرق بين المذهبين باعتبار أن العندية يقولون نبوتها تابع للاعتقاد بخلاف العنادية فانهم ينكرون النبوت مطلقاً (قوله ومنهم من ينكر نبوتها) أي أنصاف المساهيات بالوجود ونبوت بعضها لبعض بحسب نفس الأمر مع قطع النظر عن الاعتقاد بل هي تابعة للاعتقاد فان اعتقدنا موجوداً فوجود ومعدوماً فعدم وإن حادثاً حادث وإن قديماً قديم إلى غير ذلك * فمتى كل طائفة حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم فيكون النقيضان حقاً بالقياس إلى الطائفتين ولا استحالة فيه عندهم إذ ليس في نفس الأمر شيء محقق موافقاً على ذلك بأن الصفر أوى يجد الخلو في فيه مرًا فدل ذلك على أن المعاني تابعة للاعتقاد دون العكس * فان قيل إن الاعتقاد بتبعية نبوت الحقائق للاعتقاد حقيقة ثابتة فان قالوا بتبعية ذلك الاعتقاد لا اعتقاد آخر فلا يخلو من أن ينتمي إلى اعتقاد ثابت في نفس الأمر فلوهم التناقض أو لا يلزم التسلسل * قلنا لهم أن يعموا استحالة التسلسل لانه في الأمور الاعتبارية ولو قيل أنهم اعترفوا بتحقيق النبي فيلزمهم التناقض * قلنا هذا أيضاً تابع للاعتقاد عندهم (قوله ويزعم أنه شاك الخ ^(٤)) قيل فيلزم التسلسل في الشكوك * وأجيب بأنهم شاكون في لزوم التسلسل مع أنه التسلسل في الأمور الاعتبارية ^(٥)

(١) كاعتقاده فانه عند المتكلمين المحققين مطروق لنفس الأمر بنفسه لا بوجوده (منه)
(٢) فان المراد إنكار الحقائق الموجودات في الخارج (منه) (٣) ويؤيده ما ذكره في
الدرس السابق من قوله بأنه لا نبوت لشيء من الحقائق (منه) (٤) الشك شائع فيها استوى
طرقه وقد يستعمل فيها بتقابل اليقين * والظاهر ان المراد هنا هو الأول ويحتمل الثاني ولفظ الزعم
يؤيد الثاني * وعلى الأول لا بد من التأويل إذ الزعم يتأني الشك والتأويل هو أن لفظ الزعم
قد يستعمل ويراد به الإشارة إلى خذلان مذهب الخصم (منه) (٥) والتسلسل في الأمور
الاعتبارية ليس بمحال (منه)

(قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد (٣٦) ثبت) يرد عليه أن عدم ارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم

لنا تحقيقاً أنا نجزم بالضرورة بنبوت بعض الاشياء بالبيان وببعضها بالبيان والزمان أنه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم ثبتت نفي من الحقائق فلم يصح نفيها على الإطلاق * ولا يخفى أنه إنما يتم على النجاسة (١٨٩١/٥/٢٠) حصلاً بنتها

(قوله لنا تحقيقاً) أي دليلاً حقيقاً صادقاً المقدمات بحسب نفس الامر وإن لم يكن حقاً صادقاً مسلماً عند الخصم . فيكون المقصود منه إظهار الحق لا إلزام الخصم فيكون له ولاية المنع فيه * ولا خفاء في أن اللازم منه نبوت الاشياء في نفس الامر وأما نبوت العلم بها فلا . وفيه تدبر (١) (قوله بالضرورة) الضرورة بمعنى القطع واليقين أو بمعنى الوجوب دون معنى البدهة بقريضة قوله وبعضها بالبيان (قوله وإلزاماً) أي قياساً مركباً من المقدمات المسئلة عند الخصم مستلزماً لبطلان مذهبه كما هي مسئلة عندنا مستلزماً لمذهبنا أيضاً لا بمعنى القياس الجدلي المركب من المقدمات المسئلة عند الخصم الغير المسئلة عندنا * وأنت خير بأن بعض المقدمات غير مسئلة عند الخصم كيف وإن امتنع وارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم فكيف يكون الزامياً * قلنا إنما جعله إلزامياً تنبيهاً على أن ما يصلح به التخاطب والمناظرة يتم إلزاماً (٢) أو إشارة إلى قرينه من التسليم بالنظر إلى الأول تأمل (قوله إن لم يتحقق نفي الاشياء إلخ) أي إن لم يتحقق نفي من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيئاً منها متنبهاً إذا لم يتحقق ما انصف بالنفي وقام به النفي فإن لم يتحقق بالنفي لزم الانصاف بنفي النفي ونفي النفي آيات أو ملزوم له فلزم النبوت * وان تحقق النفي (٣) فقد ثبت ما به من الاشياء إذا لم يتحقق من جملة المناهيات وكذا الانصاف بصفة النفي من جعلها * قال الغاضل الخشي يرد عليه أن عدم ارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفي النبوت . فالصواب في الإلزام أن يقتصر على الشق الأخير فيقال إنكم جزئتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة تلك الحقائق ثبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم أن إنكارهم مقصور على حقائق الموجودات الخارجية ووجه الإلزام بأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الأعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين * ثم كلامه * ولا يشبهه عليك أنه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر بأن يقال إن النفي من جملة الخيلات عندهم وكذا الجزم فلا يلزم نبوت ما نفي * وأيضاً ان عدم وجود العلم في الخارج عند كثير من المتكلمين لا ينافي بكونه ملزماً به إذ لا يجب أن يكون الملزم به معتقداً لمن تمسك به * والاولى في الرد أن يقال ان الكلام في النفي بمعنى اللاوقوع (٤) دون النفي بمعنى الانزعاج لان التقيضين هما النفي والاثبات بمعنى الوقوع واللاوقوع لا النفي والاثبات بمعنى الإيقاع والانزعاج لا ارتفاعهما عند الشك والكلام في المتناقضين فلا يصح الحكم بأن النفي حكم (٥) والحكم تصديق ملح تأمل (قوله على الإطلاق) أي بطريق السلب الكلي (قوله إنما يتم على النجاسة) وقد عرفت

(١) وجهه أن الدليل يستلزم العلم سواء كان على المعنى المشهور عندهم أو لا لان العلم بالمطلوب مأخوذ في مفهوم الدليل (منه) (١) لانه لا يمكن أن يقال أنا اذا جزمنا بالضرورة بنبوت بعض الاشياء لا يحصل لنا العلم بنبوته أيضاً (منه) (٢) بحيث يليق أن يجعل الزامياً (منه) (٣) أي بالنسبة إلى الخبرة التي تكون بين الموضوع والحمول (منه) (٤) لان اللاوقوع ليس بتصديق بل صدق به (منه) (٥) لان اللاوقوع ليس بتصديق بل مصدق به (منه)

فلا يلزم من عدم تحقق النفي النبوت فالصواب في الإلزام أن يقتصر على الشق الأخير وقال إنكم جزئتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة تلك الحقائق ثبت بعض ما نفيتم * وقد يتوهم أن إنكارهم مقصور على حقائق الموجودات ووجه الإلزام بأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الأعراض الموجودة في الخارج * ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظر دققة فكيف يبنى الإلزام لشكر أجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفي * لا يقال ترديد هذا الإلزام في التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا معناه لعدم وجوده لاني لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوماً في الخارج (قوله إنما يتم على النجاسة) عدم تمامه على الأدارية ظاهر وأما على العندية فقيه تأمل * وقال في شرح لمقاصد في كلام العندية

(حافيه)

والعندية متناقض حيث اعترفوا بحقيقة آيات أو نفي سببها إذا تمسكوا بها ادعوا بشبهة

قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيراً كالأحوال يرى الواحد اثنين والصغراوي يجد
الحلو مراراً ومنها بدسيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه تفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة

ما فيه قال في شرح المقاصد ثم لا يخفى ما في العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقيقة إثبات
أونقي سبباً إذا تمسكوا بها ادعوا بشبهة ^(١) بخلاف اللا أدريّة فانهم أصروا على التردد والشك في كل
ما يلتفت إليه حتى في كونهم شاكين * ثم كلامه * ولا يخفاء في أن هذا صريح في أن الإلزام يتم
على العنادية والعندية معاً فين كلاميه نوع تدافع * وما قبل في توجيه ما في شرح المقاصد من أن نسبة
النقي أن لم تحقق في نفسه فقد تحققت نسبة الثبوت إذ الواقع لا يخلو عن النسبتين مدفوع بما مر من أن
عدم خلو الواقع من النسبتين من جملة المحلات والأولى في التوجيه أن يقال إنكم جزئتم بنقي الحقائق
مطلقاً واتصاف الحقائق بصفة النقي وهذا النقي والاتصاف من جملة تلك الحقائق ونبوتها فيثبت
بعض ما نفيت فيه ما فيه ^(٢) تأمل ^(٣) (قوله قالوا الضروريات الخ ^(٤)) هذا دليل اللا أدريّة وفيه نوع اشعار
بدليل العندية أيضاً من أن الصغراوي يجد الحلو مراراً فدل على أن المعاني تابعة للأدراكات * وأما
دليل العنادية فهو أنه ما من قضية بدسية كانت أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها
(قوله والحس قد يغلط كثيراً) وإذا كان كذلك فحكمه في أي جزئي ومادة تفرض كلف في
معرض الغلط فلا يكون مقبول الشهادة * قال الفاضل للحس أن قلت قد الداخلة على المضارع
لأنه فتا في الكثرة * قلت قد تستعارونشعمل للتحقق أيضاً * على أن القلة بحسب الإضافة لثنائي
الكثرة في نفسه * ثم كلامه * وهذا مبني على ماهو المشهور * والتحقيق أن قد الداخلة على المضارع
تفيد القلة بحسب الزمان ولا شك أن القلة بحسب الزمان لثنائي الكثرة الإضافة بحسب المادة
تأمل ^(٥) (قوله كالأحوال) أي الذي يقصد الحول تكلفاً فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف
في العصبين أو في أحدهما * وأما الأحوال القطرية فما يرى الواحد اثنين (قوله ومنها بدسيات)
أي أوليات وما في حكمها من القضايا القطرية ^(٦) القياس إذ القياس الحق لم يفرق تصور الطرفين
كان تصور الطرفين كافياً في الحكم كما في الأوليات بخلاف البواق من التجريبات والمتواترات

(١) أي بشبهة عقيدتهم أي مدعاهم الفاسد فإذا ادعوا مدعاهم فلا بد لهم من دليل خفيئذ لا بد لهم من
إثبات مقدماته فيثبتون تلك المقدمات التي من الحقائق تأمل (منه) (٢) لأن النقي والاتصاف
به ليسا من الموجودات الخارجية بل أمران اعتباريان عند المتكلمين (منه) (٣) وجه التأمل
أن النقي والاتصاف الله كورن أيضاً من جملة المحلات (منه) (٤) اعلم أن الحسيات والبدييات
هما العمدة في العلوم ويقومان حجة على الغير * أما البدييات فعلى الإطلاق * وأما الحسيات فإذا ثبت
على الإطلاق الاشتراك في أسبابها أعني فيما تقتضها من تجربة أو تواتر أو حدس (منه) (٥) لعل
وجهه أن الكثرة الإضافة معناها أن تنسب بالقياس إلى القلة فيكون الاحساس الواقع قليلاً بالنسبة إلى
الغلط وليس كذلك فالأولى أن تفسر الكثرة في نفسها أعني مقابلة الوحدة (منه) (٦) القضية
القطرية هي التي يحصل من تصور موضوعها ومحوها قياس في الذهن مثل قولنا الأربعة منقسمة إلى
الأثنين فإن من تصور الأربعة والاقسام إلى متساويين يحصل في ذهنه هذا القياس الحق الأربعة
منقسمة إلى الاثنين والأثنان متساويان فالأربعة منقسمة إلى المتساويين (منه)

(قوله قالوا الضروريات الخ)
هذا دليل اللا أدريّة *
وحاصلها لا وثوق بالعبان
ولا بالبيان فتعين الوقف
والشك * وغرضهم من
هذا التمسك حصول الشك
والشبهة لا إثبات أمر أو
نفيه (قوله قد يغلط كثيراً)
إطلاق الغلط منهم بناء على
زعم الناس * أن قلت
قد الداخلة على المضارع
للقلة فتا في الكثرة *
قلت قد تستعار فتشمل
للتحقيق أيضاً * على أن
القلة بحسب الإضافة
لا ثنائي الكثرة في نفسه

والنظريات فرع الضروريات فسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء . قلنا غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم ببعض لانتفاء أسباب الملط . والاختلاف في البديهي لعدم الالف أو الحقاء في التصور لا ينافي البدهية . وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات

وأحكام الوهم في المحسوسات والحسيات قتها ليست كذلك بل تحتاج إلى أمر خارج عنها فهي داخلة في الحسيات إذ المراد بها ما للحس فيها مدخل سواء احتاج العقل في الحكم إلى شيء آخر سوى الحس أولاً . وفيه أن مدخلة الحس في الحسيات ليست مطردة . وإنما لم يتعرض للوجدانيات وهي التي نجدتها أما بنفوسنا كعلمنا بوجودها أو بالآلة الباطنة كعلمنا ببلداتنا وآلاتنا لأنها لا تقع لها في العلوم ولا تكون حجة على الغير . وقد براد بالبديهيات ما تقابل الحسيات^(١) فتدرج الوجدانيات^(٢) حينئذ في البديهيات فتحصر الضروريات فيها . وصاحب المواقف جعل الوجدانيات قسماً برأسها وثالث القسم . وأنت تعلم أن عبارة الكتاب ليست لغتنا في حصر الضروريات في القسمين المذكورين وإن كان المقام مقام الحصر ويستدعي تأمل (قوله والنظريات فرع الضروريات) لانهاؤها إليها دفناً للدرر والتسلسل (قوله غلط الحس الخ) إشارة إلى منع الكلية المدخولة في نظم الكلام وهي قولنا وإذا كان كذلك فحكمه في أي مادة تفرض كان في مرض الغلط . ونسبة الملط إلى الحس بأدني بلاية إذ الملط في الحكم ليس إلا من العقل (قوله لأسباب جزئية) غير شاملة وغير متحققة في جميع المواد والظواهر أن جميع الأسباب باعتبار المواد . على أنه يجوز أن يكون سبب الغلط في مادة واحدة متعدداً من غير لزوم توارد العلة المستتة على الملول الواحد بالشخص تدبر (قوله لانتفاء أسباب الغلط) في نفس الأمر ومصادقه حصول اليقين في بعض المحسوسات والتجوز العقلي لا ينافي العلم بكافي العلوم العادية^(٣) . فلا يتوجه أن يقال ليس لنا إحاطة بأسباب الغلط برمتها فكيف بتصور الاطلاع على انتفاء الجميع فيجوز أن يتحقق في أية مادة تفرض من المحسوسات سبب من أسباب الغلط من غير أن يكون لنا شعور بذلك السبب (قوله والاختلاف في البديهي الخ) جواب عن القدرح في البديهيات . وما بعده من قوله وكثرة الاختلاف جواب عنها في النظريات (قوله لعدم الالف) قد يناقش فيه^(٤) بأن لا مدخل للالف لأن الطرفين لا يخلوان من أن يكونا متصورين على الوجه الذي بدور الحكم عليه أولاً . فلي الأول يكون كافياً في الحكم من غير مدخلة أمر آخر فيه كالالف فلا يتصور الاختلاف حينئذ . وعلى الثاني يكون الاختلاف لأجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي بدور الحكم عليه لالالف وعدمه . لم للالف مدخل في السرعة . ووجه الدفع غير خفي^(٥) كما لا يخفى (قوله لا ينافي حقيقة بعض النظريات) بل حقيقة البعض

(قوله لانتفاء أسباب الغلط)

إن قلت لعل هناك شيئاً مما لغلط عام فمن أين يجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط . قلت بديهية العقل جازمة به في مثل ادراك حلولة العمل والكلام على التحقيق لا الالتزام

(١) أي ما لا مدخل للحس فيها (منه) (٢) وبعض الحسيات أيضاً لأن ذلك الغير لم يجد من باطنه ما وجدناه (منه) (٣) أي العلوم التي مادة الله جارية عليها (منه) (٤) قيل معنى قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالف الخ يعني أن كون الاختلاف في البديهي لعدم تصور الطرفين على الوجه الذي بدور الحكم عليه وذلك أي عدم تصور الطرفين كذلك أما لعدم الالف أو لحقاء في التصور ففهم من هذا الكلام أن قوله لعدم الالف تعليل لأمر مقدر في نظم الكلام لكتابه عني عنه (٥) لأن المجموع علة مستقلة لا بكل واحده (منه)

والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم خصوصاً للأدوية لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق
تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا * وسوف نسطر اسم للحكمة الموهبة والعلم المزخرف، لأن سوقاً معناه
العلم والحكمة، واسطامعناه المزخرف والباطل والغلط، ومنه اشتقت الفسطة كما اشتقت الفلسفة من
فيلاسوقا أي محب الحكمة (وأبواب العلم) وهو صفة تجلي بها المذكور لأن قامت به أي
يتضح ويظهر ما يذكر، ويمكن أن يعبر عنه موجوباً كان أو معدوماً، فيشمل إدراك الحواس وإدراك

مقطوع بها ببداهة العقل (قوله والحق) إشارة إلى أن ما من من الأجوبة تحقيقاً والزائماً لا يتم. وما
من قوله ولا يخفى أنه إنما يتم على العادية قد عرفت ما قبله (قوله خصوصاً للأدوية) ليس
بواقع موقعه تأمل (قوله اشتقت الفسطة) قال في شرح المواظف ثم عرب هذان اللفظان واشتقت
منهما الفسطة والفلسفة وهذا يدل على أن الاشتقاق من خواص العربية وأن الاشتقاق ههنا
بالمعنى المصطلح. وفي المقامين تأمل (١) قوله وهو صفة تجلي بها الخ (٢) اعلم أن أحسن ما قيل في
الكشف عن ماهية العلم هذا التعريف ثم الثاني ولهذا اختارهما من بين التعريفات وقدم الأول. وأن
المتبادر من الباء هو السبب القريب فخرج به الحياة والوجود وغير ذلك * لكن بقي أن المتبادر منه
هو السبب الحقيقي وهو متصف ههنا وأن السبب القريب ليس إلا الإيجاد. وحمل القريب على الإضافي
نصف لا يليق في مقام التعريف. وكذا حمل السبب على العادي * وأيضاً لا يصدق التعريف على العلم
الحضوري مع أنه من جملة أفراد المعرفة. ونخصيص المعرفة بالانطباعي نصف * هذا إنما هو حد
العلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق * ومن قال إنه نفس التعلق حده بأنه تجلي المذكور
وانكشافه عند النفس (قوله ويمكن أن يعبر عنه) عطف تفسير لما يذكر * وبه أشار إلى أن
المراد بالذكر المذكور بالقوة دون الذكر بالفعل والابطلت الجامعة (قوله فيشمل إدراك الحواس) الظاهرة
لأنهم لا يقولون بالباطنة (٣). واسناد الإدراك إلى الحواس ليس من قيل اسناد الإدراك إلى المدرك بل
إلى الآلة. وكذا إسناد العلم إلى العقل لو أريد به القوة النظرية. وعقد إدراك الحواس علماً موافقاً لمذهب
الشيخ الأشعري، وهو المختار عند المتأخرين، إذ بكل واحدة منها ترسم في النفس صورة بها تنكشف
الحواس للنفس. ولا يلزم منه كون البهائم من ذوي العلم لأن إدراكها بأنفس الحواس دون
النفس بواسطة الحواس، ولهذا قيل إن قامت فكأنه قال صفة تجلي بها المذكور عند النفس، وأما
عند الجمهور فهو نوع من الإدراك تتأخر عن العلم بالماهية (قال الشارح) في شرح المقاصد في بحث
العلم والحق أن إطلاق العلم على الإحساس مخالف للعرف واللغة * قال الفاضل الحنفي: عنه علماً

(١) إذ لا دليل على شيء منها (منه) (٢) أنت خير بأن هذا التعريف يشكل بالصفات
النفسانية كالقدرة والارادة أذهى معرقات أو جزؤها إذ بها ينكشف الجهول التصوري لمن
قامت هي به إلا أن يدعي مزيد اختصاص لمن قامت به كما يشعر به اللام في قوله لمن * وقد يدفع
بحمل السبب على القريب وفيه مجال بحيث (منه) (٢) يشكل هذا التعريف بعلم الله تعالى
إذ لفظ من عبارة عن ذوي العقول إلا أن يراد به ذوي العلم (منه) (٣) دليل تقييد الحواس
بالظاهرة يعني إنما قيدنا الحواس بالظاهرة إذ هم الخ والحاصل أن الحواس وقع في كلام الشارح
بدون التقييد بالظاهرة وقد قيد الحنفي بها ثم عال التقييد بقوله إذ هم الخ (منه)

الظاهر

الظاهر

الظاهر

(قوله ويمكن أن يعبر عنه)
إشارة إلى أن المذكور
من الذكر بالكسر وهو
ما يكون باللسان وأما ما يحمل
من المضموم وهو ما يكون
بالقلب وإن صح ذكره
في تعريف العلم لعمومه
مثل الظن والجهل حلال للفظ
على الشائع المتبادر (قوله
فيشمل إدراك الحواس)
لكن عليه علماً بخلاف
العرف والنفية فإن البهائم
ليست من ذوي العلم فهما

العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تميزاً لا يحتمل التقيض فإنه وإن كان شاملاً

بخالف العرف واللغة فإن البهائم ليست من أولي العلم * ثم كلامه * وأنت تعلم أن ما عده من العلم ليس إدراك الحواس مطلقاً بل إدراك النفس بواسطتها إذ إدراك الحواس مرتسم عند النفس * وأيضاً قوله: فإن البهائم الحية بدل على أن التوهم والتخيل وإدراك الجوع والخوف واللذة والألم لا تكون علماً لحصولها للبهايم تأمل^(١) (قوله من التصورات والتصديقات) الظاهر أنه متعلق بإدراك العقل إذ التصديق لا يحصل بالحواس إلا باعتبار الأطراف تأمل^(٢) (قوله اليقينية) أي المنسوبة إلى اليقين بمعنى المندرجة تحت اليقين اندراج الجزئي تحت الكلّي .

والبقين بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع مختص بالتصديق . وكذا غير اليقين بمعنى الاعتقاد الغير الثابت المطابق . وأما اليقين وغير اليقين بمعنى المطابقة وعدمها بخلاف في التصورات التي الضاع على ما زعموا . والتحقيق أن التصورات كلها يقينية ولا توصف بعدم المطابقة أصلاً (قوله صفة توجب تميزاً الخ^(٣)) الصفة هي الأمر الغير القائم بالذات أو الثائم بالحل أي الموضوع *

وتفسيرها بالأمر الثائم بالتفسير كما فسره به قدس سره في شرح المواقف ليس على ما ينبغي إذ يخرج علم الله تعالى . بل لا يتناول التعريف شيئاً من أفراد المعرفة^(٤) إذ الصفة عند الأشاعرة ليست غير المحل كما أنها ليست عنه . وحصله أن العلم بأمر قائم بمحل متعلق شيء يوجب ذلك الأمر إيجاباً عادياً كون محله تميزاً للمتعلق تميزاً لا يحتمل ذلك للمتعلق تقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم

لأن التميز المنفرد على الصفة إنما هو للمحل دون الصفة ولا شك أن تميزه إنما هو الشيء المتعلق به تلك الصفة والتميز أعني المعلوم تصورياً كان أو تصديقاً وذلك الشيء المتعلق هو الذي لا يحتمل تقيض التميز فخرج بقوله تميزاً عن الحد ما عدا العلم من الصفات النفسانية وغير النفسانية كالشجاعة والقدرة

والسواد والبياض إلى غير ذلك فإن تلك الصفات وإن كانت توجب تميزاً لحملها عن الغير لكن لا يوجب له تميزاً آخر بخلاف الإدراك فإنه كما يوجب محله تميزاً عن غيره كذلك يوجب له أيضاً تميزاً بمدركاته عما عداها أي بحمل المحل بحيث يستحق أن يلاحظ مدركاته وتميزها عما عداها . وقد يناقش فيه بأن علم الله تعالى يخرج عن التعريف بحمل الإيجاب عن المادي كما هو مذهب الأشعري فإن الإيجاب في علم الله تعالى ليس بطريق المادة لأن المادي يقتضي جواز التخلّف وفي حقه تعالى غير مجوز وفيه نظر . واعلم أن هنا أموراً الصفة والمحل الذي قامت به الصفة . والتميز . والإيجاب الذي في توجب . والمتعلق . والكل يحتمل أن يراد في الموضوعين على وجوه شتى^(٥) احتمالاً عقلياً لكن الأقرب أن يراد بالضمير في يحتمل المتعلق . وبالتقيض تقيض التميز كما أشرنا إليه في أثناء التقرير (قال الشارح)

(١) وجه التأمل إن الشكر لكون إدراك المدركات بالحواس الظاهرة علماً ينكر ما ذكره بطريق الأولى فلا وجه للإيراد عليه (منه) (٢) وجه التأمل أن حصول التصديق بالحواس باعتبار الأطراف ليس مطلقاً بل باعتبار الموضوع فقط لأن المحل الكلّي لا يدرك بالحواس (منه) (٣) هذا التعريف يشكّل بالبراهين والمعرفات على رأي القائلين باتحاد العلم والمعلوم تأمل (منه) (٤) إلا أن يراد بالصفة في كلامهم الصفة المينية أو يراد بالتفسير الغير المصطلح (منه) (٥) وهي خمسة وعشرون احتمالاً خمسة من التوافق وعشرون من التخالف (منه)

(قوله لا يحتمل التقيض)

أي تقيض التميز في التصور

وعدم كاهو الظاهر والاحتمال

الاحتمال متعلقه وأما وصف التميز به

صفتهم متعلقه مجازاً * ثم التميز في التصور

الصورة . ومتعلقه الماهية

التي

التصور وفي التصديق

الاثبات والتقيض ومتعلقه

الطرفان والعلم بهذا المعنى

يتقسم بأنه أن خلا عن

الحكم بأن لم يوجب إياه

تصور والا تصديق

لإدراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني

في شرح الشرح هذا هو الظاهر من مثل هذه العبارة * ثم التميز في التصور نفس الصورة والمتعلق
الماهية المتصورة. وفي التصديق الاتبات والتمييز والطرفان * ولا شك أن الأول أعني الصورة
لا تفيض لها وأن الأخيرين أعني الاتبات والتمييز كل منهما تفيض الآخر هذا هو المشهور في حل
عبارة هذا التعريف * ويرد عليه أن القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهني وأصحاب هذا التعريف
أعني الأشاعرة لا يولون بالوجود الذهني * وأيضاً يلزم أحد الأمرين إما عدم كون التصور والتصديق
علماً أو كون التصور غير الصورة وكون التصديق غير التميز والاتبات. والكل مخالف ^(١) لما قرر
عندهم * على أن اتبات الصفة سوى الصورة والاتبات والتمييز ليس ضرورياً ولا مبرهنياً عليه بل يكذبه
الوجدان * وأيضاً أن ذكر التميز وإرادة الصورة والتمييز والاتبات به مجازاً عما به التميز مجاز من
غير قرينة * وجعل كون التميز إضافة والصورة من قيل الكيف قرينة المجاز مما لا يلتفت إليه
وأيضاً أن التميز والاتبات بمعنى الإيقاع والانتزاع ليس شئاً منهما تفيضاً للآخر إذا ما برضا
عند الشك * والوجه الوجه في التوجيه هو أن يراد بالتمييز المعنى المصدري وبالتقييد تقييد المتعلق ^(٢)
أعني الوقوع واللاقوع في التصديق والماهية المتصورة في التصور ويراد بالضمير الذي في محتمل المتعلق ^(٣)

أيضاً * وحاصله أن لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق قبض المتعلق وبحوزة وقوع الطرف
المخالف له بدله * لا يبدل كيف يتصور احتمال الشئ نقيضه لا رمتاع احتمال الشئ نقيضه بطريق
الورود على المحل أو بطريق الوقوع في نفس الأمر على سبيل البديل أي وقوع كل منهما بدل الآخر
إنما هو بحسب نفس الأمر وإنما بالقياس إلى المدرك العالم فقد يحتمل البتة * وقد يقال أن الاحتمال
بطريق الوجود أو الوقوع بدل الآخر ليس بمحال بحسب نفس الأمر أيضاً بل المحال احتمال الشئ
نقيضه بطريق المواطأة * وقد يناقش ^(٤) فيه بأن التميز يعتبر فيه الاتبات والسلب عن الغير ولا شك أن
السلب عن الغير لا يتصور بدون ثقل الغير فلا بد فيه من ثقل الشئ مع غيره حتى يتحقق التميز
فلا يكفي فيه ثقل الشئ وحده فلا يصح جملة من لوازم العلم مطلقاً * وأيضاً إن التصور بالوجه الأعم
الشمول لجميع المفاهيم لا يفيد التميز أصلاً * وهنا اعتراضات كثيرة لا يليق بالمقام إيرادها (قوله
لإدراك الحواس) أي الإدراك الذي يحصل بمخيلة الحس الظاهري تصورياً كان أو تصديقاً *
وقد يخص بالتصور ووجه التخصص ظاهرهما ^(٥) (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) وهي التي
لا يمكن أن نحس ويتعلق الحس بها سواء كانت كلية أو جزئية مادية كانت أو غير مادية * وقد يخص
بالجزئي المادي ^(٦) التميز الممكن أن يتعلق به الحس الظاهري * هذا هو المشهور * واعلم أن
إدراك الحواس قبل الرؤية ثقل * وبعد النية عن الحس تخيل * وعند الحضور احساس * وبه صرح
قدس سره في بعض تصانيفه * ولا شك أن المدرك في الأولين ليس من الأعيان المحسوسة بل من
قيل المعاني. أما قبل الرؤية فظاهر * وأما بعد النية فلأنه أمر خيالي لا شئ محض عند المتكلمين.

(١) لتحقيق عند القائلين بالصورة (منه) (٢) وقد يقال لا يبعد كل البعد أن يراد بالضمير المتعلق
وبالتقييد الصفة أو بالعكس فيها (منه) (٣) من غيره (منه) (٤) من قوله أذ التصديق
لا يحصل بالحواس إلا باعتبار الأطراف (منه) (٥) كصدقة زيد وبخلة (منه)

(قوله بناء على عدم التقييد
بالمعاني) فإن المعاني ما ليست
من الأعيان المحسوسة بالحس
الظاهر فخرج الاحساسات
لكن يرد عليهم أنهم
صرحوا بأن الجزئيات
البنية تدرك علماً كإدراك
زيد قبل رؤيته واحساساً
كإدراكه عند الرؤية
ومقتضى التعريف أن لا يتم
تلك الجزئيات * وغاية
ما يتكلف أن يقال مثل
زيد إذا أخذ على وجه
جزئي فحين وعلى وجه
كلّي فتمنى ولا يدرك قبل
الرؤية الأعلى وجه كلّي
هذا والامر في إدراكه
بعد التقييد عن الحواس
مشكل

(قوله بناء على أنها لا تقاوض لها) أي لتميزها الذي هو الصورة فلا يرد عليه أن التصور غير التميز والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التميز فلا يصح البناء المذكور ومن هنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة . وقد يجاب عنه بأن عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى أن دعوى القرعية مما لا يثبت له * أن قلت كل متصور لا يمتثل غير صورته الخاصة فلو سلم أن للتصور نقيضا متعلقا (٤٢) لا يمتثل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض * قلت هذا إنما هو في

والتصورات بناء على أنها لا تقاوض لها على ما زعموا

بل نقول أن المدرك في الأولين يدرك على الوجه السكلي (١) * لكن بمطابقته الأمر الخارجي وكونه وسيلة إلى معرفته بوجه ما في صورة الشيء المتبني الحال وأشكال الأمر (٢) فلا يتوجه ما قال الفاضل الحنفي والأمر في ادراكه بعد النية عن الحس مشكل فنبأمل (قوله وللتصورات) ذكرها في تعديل ادراك الحواس يدل على اختصاصها بإدراك العقل من غير توسط الحواس (قوله على أنها) الظاهر أن المرجع هو التصورات وكذا الحال في ادراك الحواس إذ مبنى الشمول على ادراك الحواس أيضا عدم النقيض إذ عدم التقييد بالمعاني لا يكتفي في شمول التعريف لها إذ عدم التقييد رفع المانع (٣) (قوله لا تقاوض لها) أي لمتعلقاتها على حذف المضاف وبه صرح في شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال ومعنى قوله لا يقاوض للتصورات أنه لا يقاوض لمتعلقاتها * قال الفاضل الحنفي لتميزها الذي هو الصورة . ثم كلامه * وقد عرفت ما فيه * وقد يفتش فيه بأن الشك والوهم من قبيل التصورات مع أنه يمتثل بالنقيض * وقد يجاب عنه بأن الاحتمال ليس من حيث أنه تصور بل من حيثية أخرى (٤) وفيه تأمل * قال الفاضل الحنفي أن قلت كل متصور لا يمتثل غير صورته الحاصلة . فلو سلم أن للتصور نقيضا متعلقا لا يمتثل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض * قلت هذا إنما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فإنه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك أن الإنسان المتصور بأحدهما يمتثل أن يتصور بالآخر * ثم كلامه * وفيه أن المتعلق هو الإنسان المأخوذ باللاضاحك ولا شك أنه لا يمتثل الإنسان المأخوذ بالضاحك بل المحتمل له هو الفرد * وهذا من قبيل اشتباه المعارض بالمعروض كما لا يخفى (قوله على ما زعموا) وإنما قال زعموا مع أنهم جازمون به إشارة

(١) أما قبل الرؤية فلأننا إذا سمعنا بخليفة بغداد مثلا أدركناه على الوجه السكلي إذ يمتثل أن يكون هذا أو ذاك وأما بعد النية فهو يدرك على الوجه السكلي أيضا إذ يمتثل أن يكون المشاهد ذاك أو ذاك * مثلا لو نرى في النوم صورة رجل فإذا رأيناه في اليقظة لشك في أنه هل هو أم غيره قاله كرميحتل الشبهة (منه) (٢) في أنه محسوس أو معقول (منه) (٣) ورفع المانع غير مقتضى لشمول التعريف لادراك الحواس لجواز أن يكون لادراك الحواس احتمال النقيض (منه) (٤) لا خفاء في أن الظاهر من عبارة التعريف هو أن منشأ عدم احتمال النقيض ليس إلا نفس التميز سواء كان له نقيض أو لا بل على تقدير تسليم النقيض فالشك المتعلق بالشيء مثلا نقيض الشك المتعلق بالاثبات وبالوهم أيضا كذلك (منه)

المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فإنه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك أن الإنسان المتصور بأحدهما يمتثل أن يتصور بالآخر . على أن بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبني آخر له في التقدير (قوله على ما زعموا) فيه تضعيف قولهم لأنه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم قبيضا المنساويين منساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق أنه ان قرر التقيضان بالمتامين لذاتهما لا يكون للتصور نقيض إذ لا مانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وإن قرر بالتأخير لذاتهما كان له نقيض ومن هنا قيل نقيض كل شيء رفعه أي سواء كان رفعه في

نفسه أو رفعه عن غيره والاشهر هو الاول وقول المتطفين محمول على المجاز * وأيضا يلزم منه أن يكون جميع التصورات علما مع أن المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما إذا رأينا حجر آمن بعد فحصه منه صورة إنسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الإنسان ونصوره ومطابق له وأخطأ الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرنى هذا هو المشهور بين الجمهور * ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والمتصور في المثال المذكور هو الشيخ والصورة الذهنية آلة للملاحظة فتدبر فإنه دقيق

الى تعريف قولهم وخذلان مطلبهم * قال الفاضل الحنفي لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطق مثل
تقيض المتساويين متساويان وعكس التقيض أخذ تقيض الموضوع محمولاً وبالعكس * ثم كلامه *
وفيه أن [كون تقيض المتساويين متساويين وعكس التقيض أخذه] من القواعد لا يخلو عن الخدشة^(١)
والتحقيق أن التقيض المصطلح لا يتصور الا بعد اعتبار الصدق وشرائط التناقض على ما بين في
موضعه ولهذا قالوا لا تناقض بين المطلقات * واطلاق التقيض على الشيء قبل اعتبار الصدق
والشرائط المتبعة في باب التناقض على سبيل التسامح * قال الفاضل الحنفي وأيضاً يلزم منه أن يكون
جميع التصورات علماً مع أن المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا
حجراً من بعد فصل منه صورة انسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان
والتصور مطابق له والخطأ في الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرقى هذا هو المشهور
بين الجمهور ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعم بالشيء من ذلك الوجه والتصور في المثال
المذكور هو الشبح والصورة الذهبية آلة للملاحظة فتدبر فانه دقيق * ثم كلامه * ومن المعلوم
بالضرورة أن تلك الصورة آلة للملاحظة أفراد الانسان دون ذلك الحجر فالمعلوم بالوجه في هذه
الصورة أفراد الانسان دون الحجر ولا خطأ فيه وإنما الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة آلة
لملاحظة ذلك الشبح المرقى وبأن ذلك الشبح المرقى فرد من أفراد الانسان ولو استدلل عليه بأن
معنى علم الشيء بالوجه هو العلم بوجهه لا العلم بما جعل وجهاً له وان لم يكن وجهاً له * قلت ليس
الامر كذلك اذ عقد الوضع قد يكون بالوجه الغير المطابق وقد يكون كذب الابحباب باستفاه عند
الوضع^(٢) كما يكون باستفاه عقد الحمل * بقی شیء وهو أن الحكم منا في هذه الصورة على ذلك الشبح
المرئي بأنه شاغل لذلك الخبر حكم صحيح ولانك أن الحكم على الشيء فرع معلومته وتصوره
ومن المعلوم بالضرورة أنه لا وجه للمعلومية سوى الصورة المذكورة فتكون تلك الصورة آلة
لملاحظة ذلك الحجر المرئي * ودعوى عدم صحة هذا الحكم مكابرة * وقد يقال إنه معلوم بالوجه
المطابق له * ودعوى انحصار الوجه في الصورة المذكورة في حيز المنع * وغايته أن ذلك الوجه غير
مشهور * بخصوصه^(٣) وذلك لا يوجب استفاه في نفس الامر * وأيضاً إن التصور كما لا يتصف بعدم
المطابقة كذلك لا يتصف بالمطابقة في نفس الامر لانها من الاعراض الاولى للحكم * وأيضاً إن القول
بأن الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة لذلك فرع الحكم بالفعل^(٤) ومن اليبس أنه لا حكم فيه بالفعل

(١) اذ القاعدة هي قضية كلية منطقية على أحكام جميع جزئيات موضوعها وهذان القولان
ليسا كذلك هذا * ولا يخفى أن عدم كون الثاني من القواعد مسلم الا أن عدمه من القواعد مسامحة
وأما الاول فيصح عدمه من القواعد فلا خدشة (منه) (٢) كقولنا كل حيوان متصف بصفة
الانسانية فهو مائس فان كذب هذه القضية باستفاه اتصاف جميع افراد الحيوان بالانسانية (منه)
(٣) لان الصورة الانسانية آلة للملاحظة أفراد الانسان دون ذلك الشبح المرئي وغايته أن
ذلك الشبح منشأ لتلك الملاحظة (منه) (٤) فيه أن الظاهر أن معتقده هو أن ذلك المرئي هو
الفرد الانباني والخطأ في الصورة اتما هو باعتبار هذا الاعتقاد والحكم تأمل (منه)

لكنه لا يشمل غير اليقنيات من التصديقات هذا * ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف
التام الذي

بل يمكن الحكم وإلا^(١) لزم التسلسل * وقد يقال إن الشرح المرثي من بعيد هو الهوة العامة المشتركة
بين الواجب والجواهر والامراض وأما خصوصية ذلك الهوة وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها
حتى لو شئنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نقدر على الجواب عنها ولو لم يكن المرثي هو الهوة المشتركة بل
هو الهويات المخصوصة لما كان الامر كذلك لان رؤية الهوة المخصوصة يستلزم الاطلاع على
الخصوصيات من الجوهرية والرضية مثلاً لا تكون مجهولة مع أنها مجهولة فقد ثبت أن المرثي
المبصر ليس الا الهوة المشتركة بين جميع الموجودات ومن البين المكشوف أن صورة الانسان
ليست وجهاً غير مطابق للشيء المرثي لان الوجه الاخص لا يبين الا العم وأن المعلوم به ليس الا الهوة
المشتركة * وأنت تعلم أن هذا على تقدير نماسه لا يجدي نقماً كثيراً * وههنا إشكال مشهور وهو أن
التصديق كالتصور صورة وأن كل صورة مطابقة لذى الصورة فيجب أن لا يتصف التصديق بعدم
المطابقة كالتصور أيضاً والافا الفرق^(٢) قلنا أمل (قوله لكنه لا يشمل غير اليقنيات من التصديقات)
الظنية والجهلية والتقليدية اذ الشكل يحتمل النقيض أما الاول فخلاً وأما الاخيران فآلاً واطلاق العلم
على التقليد بطريق المجاز (قوله هذا) كاذباً كرنا (قوله ولكن ينبغي إلخ) لما حكم بشمول التعريف
الاول لغير اليقنية وبعدم شمول الثاني لما توهم بطلان أحد التعريفين طرفاً وعكساً فأزاله بقوله
ولكن ينبغي إلخ * ولو قيل التجلي مطلق الانكشاف^(٣) والحمل على التام ذكر للعلم واردة
للخاص من غير قرينة وذلك غير جائز في التعريفات قلنا للتبادر من المطلق هو الفرد الكامل
وحمل اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب فالتبادر قرينة المجاز * وقد يناقش فيه بأن الانكشاف
التام مراتب مختلفة وغير منضبطة والتعريف به تعريف بالمجهول سيما عند القائلين بالتفاوت بين
اليقنيات والجواب أن المراد به هو الانكشاف الموجب للتمييز بحيث لا يحتمل النقيض لاحالاً ولا مآلاً
ولاشك أنه متعين وأمر منضبط * وأنت خير بأنه حينئذ يرجع مآل التعريف الاول الى الثاني
ولا ينضغ المراد به بدون رجعه الى الثاني فلا يتم حينئذ ما يقال في وجه كون الاول أحسن من

(١) أي وان لم يرد امكان الحكم بالعمل يلزم التسلسل لانه على تقدير أن يكون الحكم بالفعل
يلزم تصور طرفي الحكم وهما الصورة وذلك الشرح المرثي فتحصل صورة من ذلك ويلزم الحكم
بأن هذه الصورة الحاصلة لذلك الشرح وعلى هذا فيلزم التسلسل (منه) (٢) لعل الفارق أن الصورة
التصديقية مشتملة على الحكم المنطابق لما في نفس الامر دون الصورة التصورية تأمل (منه) (٣) قال
في شرح المواضع التجلي هو الانكشاف التام قلتمى انه صفة يتكشف بها لمن قامت به مامن
شأنه أن يذكر انكشافاً تاماً لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد
المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشرح تجلي به العقل *
ثم كلامه * وفيه أن التام هو الانكشاف بلا دغدغة حالية فهو موجود في التقليد والجهل المركب *
فإن أحيب عنه بأنه عبارة عما لا دغدغة فيه لاحالاً ولا مآلاً قلنا اشتباه الدغدغة في المآل أمر مجهول
مع أنه حمل لعبارة التعريف على ما لا يفهم من العبارة أصلاً (منه)

والمعنى لا يمتد الى ذاته
بمعنى لا يمتد
(٤٥)

لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (لخلق) أي للمخلوق من الملك والانس والجن
بمخلاف علم الخالق تعالى لقائه لذاته لا بسبب من الأسباب (ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق،
والعقل) بحكم الاستقراء ووجه الضبط أن السبب

الثاني من أن مفهومه في نفسه أمر واضح جلي لا يحتاج فيه الى اضمحار وتقدير ولا الى أنظار دقيقة
بمخلاف الثاني فإنه لا يتضح حق الانصاح بدون الاضمحار وتدقيق النظر تدبر (قوله لا يشمل الظن) والجهل
المركب وتقليد المصيب ووجه القصر على الظن غير ظاهر * والاولى أن يقال غير البقية بدل الظن ولعله
أراد بالظن ما يقابل اليقين (قوله لان العلم الخ) آية الاخراج دون آية الخروج وفيه إنباء الى قرينة
الحجاز (قوله للخلق) متعلق بالمضاف اليه دون المضاف وبؤيده قوله بمخلاف علم الخالق (قوله أي
للمخلوق) من الملك والانس والجن (١) ولا خفاء في أن المناسب تقديم الانس إن لوحظ جنبه الشرف
كما هو المناسب لعنوان العلم أو تأخيره إن لوحظ جنبه الخلق والابجاد كما هو المناسب لعنوان الخلق *
ولعل الشارح لاحظ جنبتي الشرف والخلق فوسط بينهما * والظاهر من تعميم الخلق أن المقصود هنا
بيان أسباب علم الانواع الثلاثة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى (قوله لقائه لذاته) أي لذات الله تعالى
بمعنى أن ذاته تعالى كاف في حصول صفة العلم واتصافه تعالى به من غير مدخلة ما لا يستد الى ذاته
تعالى ولهذا أردفه بقوله لا بسبب من الأسباب * فلا يتوجه أن علمه تعالى موقوف على الحياة والوجود
فكيف يكون ذاته تعالى كافيا في حصوله * واعلم أن فيه (٢) ردأ على المعتزلة والحكاه فاتهم قالوا إن الانكشاف
والتميز مترتب على ذاته تعالى من غير توسط صفة زائدة عليه تعالى * قال الفاضل الحنفي أي ذاته تعالى
كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يغضي الى العلم وتعلقه (٣) * ثم كلامه * وفي
كفاية الذات في تعلقه خدشة اذ التعلق نسبة ومن البين ان النسبة متوقعة على المتقنين وهما العالم
والمعلوم هنا * ولو اقتصر على الكفاية في نفس العلم الذي هو صفة ذات تعلق لكان أحوط تأمل
(قوله الحواس السليمة والخبر الصادق) تكتة جمع الحواس وإفراد الخبر غير ظاهرة (قوله
بحكم الاستقراء) الناقص الذي يفيد الظن اذ دليل القسمة الاستقرائية قياس استثنائي ظني الملازمة
التي هي احدى مقدمتيه * ومصورة القياس هكذا لو كان هناك قسم آخر لو وجد بالتبع لكن التالي
باطل فكنا المقدم والملازمة ظنية (قوله ووجه الضبط الخ) لا خفاء في أن هذا حصر منتشر الا
أنه لا يخلو عن الضبط ولذا قال ووجه الضبط ولم يقل ووجه الحصر * والفرض من إيراد القسمة

(١) فان قيل إن الظاهر من قوله من الملك والانس والجن حصر المخلوق في هذه الثلاثة
لان السكوت في مقام البيان يفيد الحصر مع ان المخلوقات كثيرة في العالم مثل الفرس والبقر وغير ذلك
فتا ان المراد من المخلوق هنا ذوات العقل ولا شك أنه منحصر فيها أو تقول ان قوله من الملك متعلق
بالمخلوق لا بالحصر المستفاد وحينئذ يكون منناه وأسباب علم المخلوق الذي هو من الملك والانس والجن
وغير ذلك لكن فيه تأمل (منه) (١) الظاهر من كلامه أن إطلاق الخلق على الملك والانس
والجن بعد جملة بمعنى المخلوق ويحتمل أن يكون الإطلاق قبل الجملة (منه) (٢) أي في قوله لذاته
تعالى لانه بدل على كون الصفة زائدة على ذاته تعالى وهم ليسوا قائلين بذلك (منه) (٣) اذ احتياج
التعلق الى شيء يؤدي الى احتياج ذات التعلق اليه (منه)

(قوله لقائه لذاته) أي ذاته
تعالى كاف في حصول علمه
وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة
الى شيء يغضي الى العلم
وتعلقه

إن كان من خارج فالخبر الصادق، وإلا فإن كان آلة غير المدرك فالحواس، وإلا فالعقل. * فان قيل: السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لأنها بخلقه وإيجاده من غير تأثير للمحسنة والخبر الصادق والعقل. والسبب الظاهري كالتأثير الإحراق هو العقل لا غير، وإنما الحواس والأخبار آلات وطرق في الإدراك. والسبب المنفصي في الجملة بأن يخلق الله تعالى العلم معه بطريق تجري للمادة ليشمل المدرك كالعقل، والآلة كالحس، والطريق كالخبر لا يخصص في الثلاثة بل هي أشیاء أخرى مثل الوجدان، والحدس، والتجربة، ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات * قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة، فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة غيب استعمال الحواس

(قوله قلنا هذا على عادة الخ)

حاصله اختيار الشق الأخير

وبيان وجه الحصر (قوله

عن تدقيقات الفلاسفة)

أي فيما لا يشتر إليه فان

دأبهم تضييع أوقاتهم

فيما لا ينهم (قوله لما

وجدوا بعض الإدراكات

الخ) يعني أن الحس لظهوره

وعموه متحقق أن يحد

أحد أسباب العلم الإنساني

قوله سواء كانت الخ إشارة

إلى عموم

الاستقرائية في صورة التردد بين التي والاثبات تقبيل الانتشار وتسهيل الاستقراء إذا احتياج إلى التبع حيث في بعض الصور دون الكل (قوله إن كان من خارج) الأولى أن يقال إن كان خارجا الخ أو أن يقال السبب إما خارج الخ * والظاهر أنه أراد بالخارج الأمر المنفصل عن الشخص المدرك لئلا لا يكون نفسه ولا جزءا من الكل بهذا المعنى خارج أما خروج الأولين فظاهر وأما خروج الثالث فلأن العقل بمعنى القوة على ما فسر به الشارح خارج عن النفس * ومن هذا ظهر لك أن قوله وإلا فهو العقل ناسخ وكان منشا النسخ هو أن العقل مدخلا تاما في أمر الإدراك فكانه مدرك نفسه ونظيرة قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة بناء على أن لها مدخلا تاما في التأثير فكانها المؤثر نفسه (قوله فان كان آلة) الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعلة في وصول أثره إليه فكانها هنا مستعملة في جزء المعنى مجازا إذ العلوم ليست من الأفعال النفسانية (قوله وإلا فالعقل) أي وإن لم يكن آلة غير المدرك بأن يكون آلة مدركة أو بأن لا يكون آلة^(١) (قوله فان قيل الخ) حاصله أن أردتم بالسبب السبب المؤثر فهو الله تعالى لا غير وإن أردتم السبب الظاهري فهو العقل فقط وإن أردتم السبب المنفصي فالخبر في الثلاثة محتمل لأن ههنا قسما آخر وأيا ما كان فالحكم بالثلاثة باطل (قوله السبب المؤثر) أي من غير توسط أمر كما هو مذهب أهل الحق^(٢) (قوله في العلوم كلها) ضرورية كانت أو نظرية خلافا للمعتزلة (قوله وإيجاده) فيمن قامت به إذ لا وجود للعلم عند كثير من المتكلمين فمعنى التأثير في العلم جعل المحل متصفا به (قوله والسبب الظاهري) أي الذي يستند إليه الفعل بالصدور عنه بحسب العرف واللمعة (قوله آلات وطرق) على طريق ألف والنشر مع الترتيب (قوله والسبب المنفصي الخ) أي الذي يخلق الله تعالى معه العلم بطريق العادة وإنما قال معه تنبيها على انتفاء السبب حقيقته وفيه رد على المعتزلة والفلاسفة (قوله ليشمل الخ)^(٣) متعلق بحسب المعنى بقوله بأن يخلق الله تعالى يعني إنما فسرنا السبب بما ذكرنا (قوله هذا على عادة الخ) أي مبنى على عادة الخ^(٤). وهذا جواب باختيار الشق الأخير يعني أن حصر السبب في الثلاثة على طريق القدماء (قوله عقيب الخ) الظاهر أن يقال عند استعمال الخ

(١) والأقرب هو الأول بناء على ما هو المتحقق من أن التي إذا دخل على كلام فيه قيد يتوجه على القيد (منه) (٢) بخلاف مذهب الحكماء فأنهم قالوا الواجب مؤثر في الموجودات بواسطة العقل (منه) (٣) الظاهر أن اللام في قوله ليشمل لام العاقبة دون التعليل (منه) (٤) إذ عادتهم الاقتصار على ما هو مقطوع الثبوت وما هو المدة والأصل والمرجع والمتعارف (منه)

(قوله)

الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب. ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفاداً من الخبر الصادق جعلوه سبباً آخر. ولما ثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحواس المشتركة والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحواس والتجربات والبدنيات والنظريات وكان مرجع الكل إلى العقل جعلوه سبباً ثالثاً يفضي إلى العلم بمجرد التفات أو بانضمام جسد أو تجربة أو ترتيب مقدمات فعملوا السبب في العلم بأن لنا جوعاً وعطشاً وأن الكل أعظم من الجزء وأن نور القمر مستفاد من الشمس وأن التفتونا سهل وأن العلم حادث وهو العقل وإن كان في البعض باستعانة الحواس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خمس) بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها وأما الحواس الباطنة التي تنبأ الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية (السمع) وهو قوة مودعة في المصّب المفروض في مقرر الصّباح بدركها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكثف

(قوله فلا تتم دلائلها)
قالها مبينة على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى أن الواحد لا يكون ميّداً لآخرين والكل باطل في الإسلام

(قوله لا شك فيها) أي في وجودها ولا في سببها لوجود الإدراك بها من غير توسط العقل كما في الياسم ولهذا جعلوها سبباً برأسها (قوله معظم المعلومات الدينية) كسلة الحشر الجسماني وما يتعلق به. وأما آيات الواجب والعلم والقدرة وما يتوقف عليه من إرسال الرسل فليس مستفاداً منه والالزام ولا يلزم من كون مسألة الحشر الجسماني وما يتوقف على الهرع معظم المعلومات الدينية كونها أعظم من مسألة آيات وجود الواجب تعالى كالايجز (قوله مرجع الكل) أي الحواس والتجربة والبداهة والنظر (قوله جعلوه سبباً ثالثاً) رتبة على مجموع الأمور الثلاثة من عدم ثبوت الحواس وعدم تعلق الفرض ورجوع الكل لكن في مدخلة الأولى في ذلك تردده وقد يقال إن العقل لما كان سلطان القوى الدراكية ومستقلاً في أمر الإدراك استحق أن يجعل سبباً ثالثاً سواء تعلق الفرض بتفاصيل الأمور المذكورة أولاً (قوله فعملوا السبب الخ) تفصيل للجزء (قوله بمعنى أن العقل الخ) يعني أن الفرض حصر ما هو المعلوم لنا من الحواس دون ما هو الممكن الوجود أو ما هو المتحقق في نفس الأمر إذ لم يتم برهان على امتناع الداس (قوله بوجودها) أي فمن قامت به وأما وجودها بالوجود المحنولي فليس معلوماً بالضرورة ولا بالبرهان (قوله فلا تتم دلائلها) اذهى مبينة على مجرد النفس وامتناع أرسام الصورة المادية في المجرد وامتناع كون الواحد مبدأ لآخرين وعلى القول بالصورة والوجود الذهني وأيس شيء منها مسلماً عند جمهور المتكلمين وإن كان البعض منهم قائلاً ببعض منها وما ذكره القاضي البضاوي في تفسيره أن جمهور الصنحية والتأيين على أن الأرواح جواهر قائمة بأنفسها مغايرة لما يحسن به من البدن وتبقى بعد الموت ذرّة ليس نصاً في القول بالجواهر المجرد الذي أثبتته الفلاسفة وأنت تعلم أن تلك الأدلة^(١) لا تتم على أصلهم أيضاً (قوله السمع) قدمه على البواقي مع أن أهم الحواس للحيوان هي القوة الالامية لأن معظم المعلومات الدينية مستفدة إلى الخبر الصادق المنبئ للعالم بواسطة السمع (قوله بطريق وصول الهواء المتكثف) مشعر بأن المسوع هو الصوت^(٢) القائم

(١) أي الأدلة التي ذكرها الفلاسفة (منه) (٢) قال في شرح المقاصد الصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء * وقال بعض الحكماء الصوت هو كيفية عارضة للهواء المتوج به * وقال بعضهم هو الهواء المعروض للسكينة * وقال بعضهم هو المجموع المركب من العارض والمعرض (منه)

بكيفية الصوت الى الصياح بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهو قوة مودعة في العصبين الجوفيين اللتين متلاقيان في الدماغ ثم تفرقان فتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والنس) وهي قوة مودعة في الزائدين الناشئين من مقدم الدماغ الشبكيين محلتي الندي تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة

(قوله متلاقيان) فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى (قوله والحركات) لا يقال الحركة من الاعراض التنبيه فكيف تدرك بالحس * لانقول بالحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لاينافي ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة والحس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشيء لانه ادراك الشيء بواسطة احاسن الآخر ومثله لا يبعد محسوسا ولا يلزم أن يكون العمى محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الامى الى ادراك عماء

بالهواء الخارج للعيان الواصل اليه من الخارج بالتخرج حاملا لذلك الصوت الموجود في الخارج قبل وصوله اليه دون الصوت الفاعل بالهواء الراكد في الصياح الذي هو تجموج ويتشكل بشكل الهواء المتوج الخارج عند انتهائه الى الهواء الراكد * والظاهر هو الثاني (قوله بكيفية الصوت) الاضافة بيانية لا لامية بان يراد بالكيفية الحروف البارزة للاصوات كما لا يخفى (قوله والبصر) قدمه على البواقي لانه يتعلق بالتقريب والبعيد ولانه أكثر ارتفاعا في تحصيل المطالب الكسبية السكالية (قوله متلاقيان ثم تفرقان) تأتي (١) المصبتان الجوفتان من الدماغ على التضاييق حتى تتلاقيان * وموضع الملاقاة هو المسمى بمجمع النورين ثم تتباعدان الى العينين اما بعد التقاطع بأن يتعدى الايمن الى العين اليسرى والايسر الى العين اليمنى أو بدون التقاطع بأن يتصل الايمن الى الايسر ثم يتعدى الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى * والى كل واحد منهما ذهب جماعة * قال الفاضل الخنسي فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب * ثم كلامه * والاولى أن لا يخفى كلام الشارح باحدهما (٢) جمعا للذهيين (قوله يدرك بها الاضواء والالوان الخ) اعلم أن جمعا من العلماء على أن المدرك والبصر أولا وبالذات هو الضوء والادون فقط وأما البواقي فالعرض وجمعا آخر على أن الكل من الامور المذكورة في الكتاب يدرك بالذات من غير واسطة * والمراد من البصر والمدرك بالبصر اما البصر بالذات أو الاعم بما هو بالذات أو بالعرض * وعدة الشارح الامور المذكورة من البصرات اما على ارادة التعميم أو على اختيار رأي الجمع الآخر * والظاهر هو الاخير (٣) * ولا شك أن الابصار بالذات مشروط بالوجود الخارجي وأما الابصار بالعرض فهل هو مشروط به فقه تردد * وعلى التقديرين فلا اشكال في عد الحركة من البصرات اذ هي موجودة في الخارج اتفاقا من التكلم والحكيم * واستلزامها النسبة وان كانت خارقة عن مفهومها كاف في عدها من الاعراض التنبيه فلا ينافي كونها من الموجودات الخارجية * وأما للتقدير (٤) على رأي القائلين بالجواهر المفردة فمن قيل الامور المترجمة فكيف تدرك بالحس تدبر (٥) (قوله المتكيف بكيفية ذي الرائحة) أي بما

(١) (قوله تأتي المصبتان) أي واحدة منهما دون مجموعها من حيث المجموع لانه قد يوجد البصر في إحدهما مع انتفاء الاخرى (منه) (٢) اذ لا دلالة لكلامه على ما ذكره تدبر (منه) (٣) لان ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر لا يبعد محسوسا (منه) (٤) اذ غايته أن ابصارها مشروط بالضوء والاشتراط لابتنائى الاولوية (منه) (٥) أي المركبة من أجزاء لا تتجزأ فلا تكون مقادير حقيقة فلا تدرك بالحس (منه) (٥) وجه التدبر أنه يمكن أن يقال لا يلزم في المقادير أن تكون حقيقة بل يمكن في الاجسام تركيبها أيضا (منه) (٥) وجه التدبر أن للبصر هنا أعم مما هو بالذات أو بالعرض والمقادير من قيل الثاني لعدم دخول النسبة فيها (منه)

الى الحشوم (والذوق) وهي قوة منبئة في المصّب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم للطعوم ووصولها الى المصّب (واللمس) وهي قوة منبئة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) أي الحواس الخمسة (يوقف) أي يطلع (على ما وضعت هي) أي تلك الحاسة (له) يعني أن الله تعالى قد خلق كلام تلك الحواس لادراك أشياء مخصوصة كالسمع للأصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى وأما أنه هل يجوز أو يتمتع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يتمتع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة ادراك الأصوات مثلاً * فإن قيل أليست الذائقة تدرك بها خلاوة الشيء وحرارته معاً قلنا لا بل الخلاوة تدرك بالتذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان (والخبر الصادق) أي المطابق للواقع

يشاكل كيفية ذي الرائحة لامتناع الانتقال وقيام العرض الواحد بالشخص بالخلين (١) وفي بعض النسخ بكيفية الرائحة فالإضافة حيث بيانها وهذا على قاعدة الاسلاميين مستقيم اذ وجود الروائح غير مشروط بالمزاج عندهم اذ يجوز حصولها في جوهر فرد غير منبضم الى الجوهر الفرد الآخر. وأما على قاعدة الفلاسفة فلا يتم اذ وجودها مشروط بالمزاج المشروط وجوده بتفاعل العناصر ولا تفاعل في الهواء لبساطته الا أن يقال إن الهواء المتكثف بالرائحة ليس على الصرافة بل له نوع امتزاج بالعناصر على وجه يستعد لقبول الكيفية المزاجية (قوله منبئة) أي منتشرة (قوله بمخالطة الرطوبة) العديمة الطعم (قوله في جميع البدن) أي جلد البدن على حذف المضاف اذ الكبد خالية عن تلك القوة (قوله وضعت هي له) اذ كل ميسر لما خلق له (قوله لا يدرك بها) أي بكل واحد والتأنيث بالتأويل (قوله من غير تأثير للحواس) الاولى أن يقال من غير مدخلة الحواس (قوله عقيب) الاولى أن يقال عند بدل عقيب (قوله فان قيل الخ) حاصله أن قولكم لا يدرك بها ما يدرك بالآخر ممنوع. كيف لا وإن الذائقة تدرك بها الحرارة كما تدرك بها الخلاوة (قوله تدرك بها خلاوة الشيء) لا مدخل له في السؤال (قوله والخبر الصادق) قبل فرق بين الخبر والقضية بالعموم والخصوص اذ الخبر أعم من القضية اذ الكلام الصادر عن السامي والمجنون كزبد قائم يسمى خبراً لا قضية وفيه أن كل خبر محتمل للصدق والكذب ولا نفى بالقضية الا هذا (قوله للواقع) في نفس الامر أي للامر (٢) الذي يكون نفس الامر ظاهراً (٣) له إما لنفسه كالنسبة الخارجية أو لوجوده كالأشياء الموجودة في الخارج فالمراد بالواقع إما النسبة الخارجية أو ماهو أعم منها. وذكر للواقع بدل النسبة الخارجية فاطر الى العموم وإشارة الى أن المطابقة لامر تام من الامور الواقعة في نفس الامر من غير

{ ١ } لان رائحة ذي الرائحة ان وجدت في الهواء لا تخلو من ان يكون وجودها فيه بطريق الانتقال منه اليه أو بوجودها فيها. فعلى الاول يلزم انتقال العرض. وعلى الثاني يلزم قيام العرض الواحد بالشخص بالخلين فاذا أريد بالرائحة القائمة بالهواء هي الملائمة والمشاكلة للرائحة القائمة بذی الرائحة لا يرد (منه) (٢) سواء كان ذلك الامر مفرداً أو مركباً جزئياً أو لا (منه) (٣) وقد يراد بالواقع نفس الامر كما يقال الواقع في الواقع واقع على جميع التقادير التي لا تنافي بالضرورة (منه) (٣) فالجواب والجورود متعلق بالواقع (منه)

صوت الحاشية
هذه الحاشية الأيسر

(قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى) إشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص

فإن الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا أو لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر * وقد يقال إن معنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه فيكونان من صفات الخبر ومن هنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالإضافة (على نوعين أحدهما الخبر المتواتر)

اعتبار المعبر وفرض الفارض كاف في تحقق الصدق ولا يتوقف على المطابقة للنسبة الخارجية بخصوصها كما هو المشهور * وكذا اعتبار المطابقة مطلقا للخارج في البيان يؤيده * لكن قوله في آخر الدرس أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الخ يوم التخصيص^(١) تأمل (قوله فإن الخبر الخ) تعليل للتفسير بل لصحته يعني إما فسر الصادق بالمطابق أو صح التفسير به * وجعله تعليلا لتقييد الخبر بالصادق ليس على ما ينبغي تدبر (قوله كلام) أي مركب تام على ما هو مصطلح النحاة فلا تقض بمثل زيد الفاضل إذ ليس مركبا تاما وإن كان لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة * وقد يقال إن المثال المذكور خرج بقوله نسبته إذ المراد بها الإيقاع والانزاع^(٢) فلا حاجة إلى ذلك التفسير لإخراجه (قوله نسبته) المفهومة من الكلام الثام بالنفس وهي الوقوع واللاوقوع أو الإقعع والانزعاع (قوله خارج) لعله أراد بالخارج الأمر الخارج عن القوى الإدراكية وهي إما النسبة الخارجية أو ما يعمها من الأمور الواقعة في نفس الأمر من غير اعتبار معتبر وفرض فارض * ومعنى المطابقة على التوجيه الأول ظاهر مشهور * وأما على الثاني فهو كون النسبة المدركة بحيث لا ينافي شيء منها أو كونها مشاركة لها في التحقق * فكما أن تلك الأشياء واقعة في نفس الأمر من غير اعتبار معتبر كذلك تلك النسبة ونفس عليه معنى محتم مطابقة النسبة للخارج تأمل (قوله تطابقه تلك النسبة) من قيل وصف الشيء بوصف ما يتعلق به (قوله أولا تطابقه) لكن من شأنها المطابقة فالنقيض بين الصدق والكذب تقابل العدم والملكية * فالإنشائيات لا توصف بشيء منها (قوله على هذا) أي بناء على التفسير للمذكور (قوله عن الشيء على ما هو به) أي على وجه هو أي ذلك الشيء متلبس به أي بذلك الوجه في نفس الأمر * فالمراد بالشيء إما الموضوع كما هو المتبادر أو النسبة كما ينص به قوله أي الاعلام بنسبة تامة الخ فلي الأول إن لفظة ماعبارة عن المحمول * وعلى الثاني عن كيفية النسبة من الإيجاب والسلب أو الضرورة واللاضرورة * واعلم أن للصدق معاني أخر لم يتعرض الشارح لها لعدم تعلق الفرض بها كما لا يخفى (قوله من صفات الخبر) فيه أن الاخبار وإن كان من صفات الخبر لكن المجموع أعني الاخبار مع صفة ليس كذلك * إلا أن يقال إن التقييد خارج عن التقييد والصدق هو الاخبار المقيّد (قوله ومن هنا الخ) فيه أن بالإضافة محتمل أن تكون بيانية إلا أن مخالفا للظاهر ولا يصار إليه من غير ضرورة * وفيه تدبر (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي يوجب العلم الضروري أو الخبر

(قوله فإن الخبر كلام) أي مركب تام فلا تقض بمثل زيد الفاضل (قوله بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به) أي على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه والمراد بالشيء إما النسبة وهو الاوفق للمعنى حيث ذكرته ماعبارة عن الآليات والنفي وإما الموضوع وهو الاوفق للفظ فإن الخبر عنه هو الموضوع ويقال أخبريت عن زيد فإشارة عن نبوت المحمول أو انتفاءه والشارح اختار الأول في شرح المفتاح واليه يشير قوله هنا أي الاعلام بنسبة

{ ١ } لا يخفى في أن قوله بنسبة تامة يدل على أنه أراد بالنسبة مطلق النسبة والآلة لا يستدرك التقييد منه { ٢ } الإيقاع عبارة عن إدراك الوقوع والانزعاع عبارة عن إدراك اللاوقوع فلي هذا يكون للوصوف بالمطابقة هو العلم فيكون مطابقة العلم للعلوم وهذا خلاف مرضي للشارح إذ مرضيه أن للوصوف بها هو الوقوع واللاوقوع فيكون مطابقة المعلوم للعلم والاول مرضي السيد قدس سره (لكتبه عني عنه)

سمى بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي (وهو الخبر الثابت على السنة يقوم لا يتصور تواطؤهم) أي لا يجوز العقل توافقه (على الكذب) ومصدقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو بالضرورة) موجب للعلم الضروري كالملم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية) يحتمل العطف على الملوك وعلى الأزمنة والاول اقرب وان كان أبعد * فهنا أمران فالاول أن المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبفساد وإيه ليس إلا بالأخبار . والثاني

الذي هو مقطوع الصدق ^(١) والالم ينحصر في النوعين (قوله سمي بذلك الخ) إشارة الى المناسبة بين المعنى والمصطلح والمعنى التقوي (قوله أي لا يجوز العقل) تجوزاً بنافي البقين أعني التردد دون التجوز الذي يجامع اليقين ^(٢) كافي العلوم المادية (قوله توافقه على الكذب) لانصددا كما يشعر به لفظ التوافق ولا اتفاقاً * وأنت تعلم أن هذا التعريف لا يقتضي اشتراط التعاقب في التواتر كما يستدعيه قوله بل على التعاقب (قوله ومصدقه) أي ما يصدقه لان مصداق الشيء مبين صدقه فكأنه آلة كونه صادقا وحاصله أن الضابطة ^(٣) وما ^(٤) يدل على كون الخبر متواتراً هو كون العلم الحامل عفيه يقيناً * وفيه إشارة الى رد من شرط فيه عدد الخبرين عدداً معيناً من خمس أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو غير ذلك * وأنت خير بأن الاطلاع على أن الحاصل عفيه مما لا يحتمل النقص لاحالاً ولا ما لا أمر دونه خطر القناد (قوله من غير شبهة) للتوضيح والتأكيـد دون التخصيص اذ العلم لا يكون الا كذلك والجار متعلق بالوقوع أو العلم من الاقرب اقرب (قوله بالضرورة) أي بالبداية أو بالقطع وفيه احتمال آخر (قوله للعلم الضروري) أي غير الاستدلالي (قوله والاول اقرب) من جهة المعنى وان كان أبعد من جهة اللفظ أما كونه اقرب فظاهر وأما كونه أبعد فلان الاقرب يؤدي الى الاستدراك بل يوهم خلاف الواقع . ولان في الاول علمين وفي الثاني علماً واحداً والعلمان خير من العلم الواحد (قوله فهنا أمران) أي في قوله الخبر المتواتر موجب للعلم الضروري حكمان * أحدهما مذكور صريحاً وهو الاول * والثاني ضمناً لان الاوصاف تضمن الاخبار على ما هو المشهور (قوله وذلك) أي إيجاب التواتر للعلم معلوم بالبداية (قوله فانا نجد الخ) نية لاستدلاله فلا يتوجه أن يقال ان هذا استدلال بالحزبي على الحكم الكلي (قوله من أنفسنا العلم الخ) لاجمعي أن العلم بوجود مكة من قبيل الوجدانيات كالمعلم بذاتنا على ما يتوهم من ظاهر العبارة بل المعنى أننا لو رحنا الى أنفسنا نجد أن لنا علماً بوجود مكة (قوله وإيه ليس إلا بالأخبار) عطف على قوله فانا نجد الخ * وقد بساقت فيه بأن مجرد حصول العلم بالأخبار لا يدل على كون الخبر المتواتر موجباً للعلم الضروري * ودفعه غير خفي كما لا يخفى

(١) أي يكون الحصر الإضافي بالقياس الى مطلق الصدق (منه) (٢) وهو الامكان الذاتي فان التجوز العقلي بأن عند طلوع الشمس لم يكن نهار أو عند تسخن النار لم يصر الماء منسحقاً ويتناول ذلك ما يجري عادة الله تعالى على إيجاده عند وجود ما هو سبب له عادة لا ينافي العقل لتحققه عند تحقق ما هو سبب له عادي (منه) (٣) وأنت تعلم أن بيان المناسبة بعد بيان المعنى العربي أنسب (منه) (٤) جعله ضابطة بعرف بها الخبر للمتواتر ويمتاز عن غيره ليس على ما ينبغي وان كان في نفسه أمراً مطرداً ومنه كماً بخلاف مراتب الاعداد فانها على عكس ذلك تأمل (منه) (٤) عطف تضييري للضابطة اذ ليس المراد بالضابطة هنا القانون (منه)

(قوله لا يتصور تواطؤهم)
فيه إشارة الى أن منشأ
عدم التجوز كثرتهم فلا
نقص بخبر قوم لا يجوز
العقل كذبهم بقرينة
خارجية (قوله ومصدقه الخ)
أي ما يصدق ويدل على
بلوغه حد التواتر يسني
انه لا يشترط فيه عدد
معين مثل خمسة أو
اثني عشر أو عشرين أو
أربعين أو سبعين علي
ما قبل بل ضابطه وقوع
العلم منه من غير شبهة *
قبل عليه العلم مستفاد من
للتواتر قلبات التواتر به
دور * وقد أوجب بان
نفس التواتر سبب نفس
العلم والعلم بالعلم سبب
العلم التواتر وهكذا حال
كل معلول ظاهر مع العلة
الخفية مثل الصانع مع
العالم * فان قلت العلم من
غير شبهة معلول أعم فلا
يدل على العلة الخاصة *
قلت عدم الدلالة عند من لم
يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل

أن العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى البصيان الذين لا اعتناء لهم
بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات . وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأييد
دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع * فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن

(قوله ضروري) غير استدلالى * لا يقال إن هذا العلم موقوف على استحضار أن الخبر الدال عليه دائر
على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذا فهو خفي وحكمه مطابق للواقع
ولمنا ذهب جمع كالسكبي وأبي الحسن إلى أنه نظري * لانا نمنع التوقف أو هو من قبيل القياس
الخفي المقتضى كما في القضايا التي قياساتها معها فلا يفيد نظرية الحكم وأما الحكم بأن العلم الحاصل به
ضروري محتمل أن يكون نظرياً خفيئاً يكون قوله لانه يحصل الخ استدلالاً والظاهر أنه يديهي وما
ذكره تنبيه (قوله لانه يحصل للمستدل وغيره حتى البصيان الخ) أنت خير بأنه لا مدخل في البيان
لحصوله للمستدل . والاولى أن يترك ويقال لانه يحصل لمن لا يقدر على السكيب كالصبيان * وقوله
وغيره حتى الصبيان ليس على ما ينبغي * رأياً أيضاً إن حال الصبيان من أن الحاصل لهم هل هو ما يقدر
معلوم (قوله وأما خبر النصارى الخ) إشارة إلى جواب المعارضة في المقام الاول أعني أن الخبر فتواتره
موجب للعلم * وتقرر بها أن الخبر المتواتر لو كان موجباً للعلم لا فاد خبر النصارى عن قتل عيسى
عليه السلام العلم به بلوغ الخبرين عنه حد التواتر واللازم باطل لقطع بوجود عيسى عليه السلام
بعد ما أخبروا عنه * لا يقال إن هذه المعارضة ليست على قانون التوجيه لانها معارضة على المقدمة الغير
المدلة * لانه نزل دعوى البداة بجرى الدليل * والظاهر أن الخبر هنا بمعنى الاخبار والاعلام *
ويحتمل أن يكون بمعنى الكلام (قوله فتواتره ممنوع) إذ عدد النصارى الخبرين عن القتل لم يبلغ
حد التواتر حتى في الطبقة الاولى والوسطى وكذا عدد اليهود الخبرين عن تأييد دين موسى
عليه السلام لم يبلغ حد التواتر في كل طبقة * وقد يقال إن خبر النصارى واليهود واقع في معارضة
القاطع ومن شرائط التواتر أن لا يعارضه القاطع (قوله فان قيل الخ) إشارة إلى المعارضة في المقام
الاول أيضاً بخلاف قوله فان قيل الضروريات الخ فانه إشارة إلى المعارضة في المقام الثاني أعني أن العلم
الحاصل به ضروري وفيه مثل ما مر من أنه معارضة على المقدمة الغير المدلة . وقد عرفت جوابه
وقد يقال إن الثاني مدلل بقوله لانه يحصل للمستدل الخ (قوله لا يفيد الا الظن) بمعنى (١) أنه لا يحصل
بخبر كل واحد أثر متجدد بحيث يخرج من مرتبة الظن ويرتقى إلى مرتبة اليقين (٢) سواء حصل بخبر
كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن إلى الظن أو لم يحصل
على قياس خواتم متقنة لتقائنا واحدا فذاك اذا ضربت واحدا منها على الشعة انتشت بذلك

(قوله وأما خبر النصارى)
وقع في التلويح بدل
النصارى لفظ اليهود فتوهم
منه أن الخبر بمعنى الاخبار
وأضافته إلى المفعول فاختيج
إلى تمحل بتقدير في قوله
واليهود لكن بعض
النصارى مع اليهود في
اعتقاد القتل كما أشير إليه
في الكشف فلا حاجة إلى
التحمل (قوله فتواتره
ممنوع) بل لم يبلغ أصل
الخبرين بقتله حد التواتر
ومر في اليهود قد انقطع في
زمن مختصر وبالجملة تخلف
العلم دليل العلم

(١) قد يقال معناه أن خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقدم
وبدلاً عن الآخر يفيد الظن (منه) (٢) اعلم أن حصول اليقين بعد الظن بمحتل أمرين *
أن يصير ذلك الظن بمنه على سبيل التدرج من مرتبة الضعف إلى القوة مفيداً كما أن الشخص
الواحد يقيناً قد كان صيماً ثم صار رجلاً * أو أن يحصل اليقين بتوارد آحاد الظن على النفس بأن
يزول عنها فرد يعقبه فرد آخر أقوى فتفاوت بذلك حال النفس فيتم استمداها بقبول فيضان الفرد
الاكمل من العلم أعني اليقين تأمل (منه)

وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين . وأيضاً جواز كذب كل واحد بوجوب جواز كذب المجموع
لأنه نفس الآحاد فلا يفيد الخبر المتواتر العلم . قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة
الجليل المؤلف من الشمرات . فان قيل الضروريات لا يقع فيها التباين ولا الاختلاف ونحن نجد العلم
يكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود اسكندر . والمتواتر قد أنكر إقاده العلم جماعة من
المقلاء كالسنية والبراهمة . قلنا ممنوع بل قد تتفاوت أنواع الضروري بواسطة التفاوت في الاتق
والعادة والممارسة والاختار بالبال وتصورات أطراف الأحكام . وقد يختلف فيه مكابرة وعناداً
كالسفسطائية في جميع الضروريات (والتوع الثاني خبر الرسول المؤيد) أي الثابت رسالته (بالمعجزة)

ولا تنتفي بعد ذلك بنفس آخر اذا ضربت عليها خواتم آخر (قوله وضم الظن الى الظن الخ)
الظاهر أن يقال وضم المفيه للظن الى المفيه لا يوجب الخ تأمل (قوله قلنا الخ) إشارة الى جواب
المتدين : أحدهما عدم إيجاب الظنون المجتمة اليقين والثاني إيجاب جواز كذب كل واحد جواز
كذب المجموع مستنداً بقوله ربما يكون مع الاجتماع الخ وموضحاً للسند بقوله كقوة الجليل الخ
(قوله والمتواتر الخ) ظاهر في قوة البراهمة في المقام الاول تأمل (قوله كالسنية) بضم السين المهملة
وفتح الميم جماعة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بغير الحس . منسوبة الى
سومنات وهو اسم صنم كان في بلاد الهند والبراهمة جمع من حكماء الهند ينكرون البعثة ^(١) ولا يجوزون
على الله تعالى ارسال الرسل عليهم الصلاة والسلام وهم أصحاب برهم . وقيل ان السنية منسوب
الى السن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لا كبر الاصنام والاولان (قوله بواسطة التفاوت في
الاتق) قد عرفت خفيه ^(٢) (قوله مكابرة وعناداً) المكابرة هي المنازعة في المسئلة العلمية للاظهار
الصواب بل لا لزوم الخصم واظهار الفضل . والنادى المنازعة فيها مع عدم العلم بكلامه وعلام
صاحبه دفناً لا لزوم الخصم عن نفسه (قوله أي الثابت رسالته ^(٣)) بيان حاصل المعنى لتفسير
قوله المؤيد ^(٤) ولعل المصنف أراد بالرسول الذي بطريق ذكر الخاص واردة العام أو بالقول
بالمساواة والترادف بينهما كما يقتضيه المقام والتقييد بقوله المؤيد بالمعجزة واليه مال الشارح في شرح
المقاصد لكنه خلاف ما عليه الجمهور وما اختاره القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى (وما أرسلنا
من قبلك من رسول ولا نبي) الآية ^(٥) حيث قال الرسول ^(٦) من بعث الله تعالى بشريعة متجددة يدعو

(١) على قياس ضرورة الحال بليكة بالتدرج (منه) (٢) أي حشر الاجساد (منه)
(٣) في كونك عرفت هذا تأمل بل إشارة الى البحث الذي أورده في قوله لعدم الاتق أو
لخفائه في التصور (منه) (٤) أي الثابت رسالته لان ذاته عليه السلام من حيث
هو هو لم يثبت بالمعجزة بل الثابت رسالته أي مراسلته (منه) (٥) وإنما أخذ المصنف لفظ
المؤيد موضع الثابت قبيهاً على أن دعوى الرسالة غيبة عن البيان لمن له قلب سليم والحاج الى البيان
معاند ومكابر (منه) (٦) وفيه نوع مخالفة لما ذكره في تفسير قوله تعالى في حق اسماعيل
عليه السلام (وكان رسولا نبياً) من أنه يدل على أن الرسول لا يلزم أن يكون صاحب شريعة فان
اولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (منه) (٧) الرسول بمعنى المرسل ولم يأت فعول
بمعنى المفعول الا ظهراً والارسال الامر بالبلاغ لمن أرسل اليه (منه)

(قوله ربما يكون مع
الاجتماع الخ) فيه إشارة
الى عدم الكلية لكنه
كاف في الجواب والتحقيق
ان اجتماع الاسباب يقتضي
قوة السبب والخبر سبب
الاعتقاد وأما وهم الكذب
فلا مدخل للخبر فيه
ولنا قيل مدلول الخبر
هو الصدق والكذب
احتمال عقلي

(قوله والرسول انسان بعنه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام) ولور بالنسبة الى قوم اخرين وهو بهذا المعنى يساوى النبي لكن الجمهور اتفقوا على أن النبي صلى الله عليه وسلم أعم ويؤيده قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) وقد دل الحديث على أن عدد الانبياء تزيد (٥٤) من عدد الرسل فاشتراط بعضهم في الرسول الكتاب * واعتراض عليه

بأن الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا أن يكتفي بالكون معه ولا يشترط النزول عليه * ويمكن أن يقال بمقتضى أن يتكرر نزول الكتب كما في القامحة ونخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير محتمل لنزوله عليه أولاً واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد وردده للمولى الأستاذ ساه الله تعالى بأن اسبيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المبالغة لينحصر الخبر الصادق في نوعيه ويمكن أن يخص ويمنع الحصر بالنسبة الى هذه الامة (قوله أمر خارق للمادة الخ) قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى * وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم السادة في دعوي الرسالة ولا يقض بالضرريات

والرسول انسان بعنه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام * وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فإنه أعم * والمعجزة أمر خارق للعادة

الناس اليها والتي بعنه ومن بعنه لتقرير شرع سابق * وقبل الرسول من جمع الى المعجزة كتاباً منزلاً عليه والتي غير الرسول من (١) لا كتاب له * وقبل الرسول من بآية الملك (٢) بالوحى والتي يقال لمن يوحى اليه في المنام * ثم كلامه * ولم يتعرض للمساواة (قوله والرسول انسان بعنه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام) كلالام في قوله لتبليغ لما به والمقامة دون التعليل لان أفعال الله تعالى منزلة عن العلل الثابتة والاغراض وان كانت مشتتة على حكم ومصالح لا تخفى وتسمى غايات ونهايات وبها تؤدول الاحاديث والآيات المشعرة بثبوت الفرض في أفعاله وأحكامه * ولعله أراد بالخلق ما يعم الانس والجن لان فيما عليه الصلاة والسلام مبعوث الى التفلين معاً * وكذا أراد بالاحكام ما يعم التجدد وغيره وسواء كانت الاحكام اعتقادية أو عملية * والتخصيص بالعملية غير مناسب بل لا يصح لكن التجدد يختص بالعملية اذ لا اختلاف بين الاديان في الاعتقادات * لا يقال ان الانسان نوع حقيقي والضابطة أن النوع الحقيقي يحد ولا يحد به فكيف يصح به التعريف * لا في ذلك في التعريفات الحقيقية وما عن فيه ليس من قبيل التعريفات الحقيقية (٣) * لكتبه بقى أن التعريف بالالسان تعريف بالاختصاص اذ الرسول الذي كلامنا فيه أعم من رسل الانس والجن اذ الكلام في آيات أسباب العلم للخلق مطلقاً كما يقتضيه تنعيم الشارح الخلق في مشروع البحث للانس والجن والملك * وقد يقال ان الخلق وان كان يعم السكك وكذا العلم وأسبابه في نفسه لكن الفرض في الكتاب متعلق ببيان أسباب علم الانسان تأمل (قوله وقد يشترط الخ) مشعر بأن المرضى عند الشارح عدم الاشتراط كما يشعر به التعريف وإشارة الى ضعفه كما ورد في الحديث زيادة عدد الرسل على عدد الكتب بأن الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر (٤) والكتب مائة وأربعة (٥) (قوله والمعجزة) قد يقال التاء للتقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة لان الإعجاز في الاصل أثبات المعجز استبر لاظهاره ثم أسند الى ما هو سبب المعجز وقيل للمبالغة كما في العلامة (قوله أمر خارق) بأن يظهر أثر من

(١) أي نبي لا كتاب له بقربنة المقام فلا يتناول آحاد الناس (منه) (٢) أي جبريل عليه السلام (منه) (٣) وأمر بالتبليغ وأعطى المعجزة (منه) (٤) لان حقيقة الرسول ليست من الموجودات الخارجية بل هي من جملة المفهومات المنبئة (منه) (٥) روي أنه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفاً قليل كم الرسل منهم فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر (منه) (٦) روي أنه عليه السلام سئل كم أزل فقال مائة وأربعة عشر * منها عشر صحائف أنزلت على آدم عليه السلام وعلى شيث عليه السلام خمسون وعلى ادريس عليه السلام ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عليه السلام عشر صحائف والنوراة والزبور والانجيل والفرقان (منه)

وأيضاً اظهار النبي فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان أطبق القوم عليه لانه بما يترب على (شخص) أسباب كلها بانها أحد بخلته الله تعالى عنها البتة فيكون من ترتيب الامور على أسبابها كالاسهال بعد شرب السمونيا الأتري ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالأدوية الطيبة غير خارق * فان قلت كرامة المولى معجزة له ولما قصدتها الاظهار وان لزم *

قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى (وهو) أي خبير الرسول (يوجب العلم الاستدلالي) أي الحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل . وهو الذي يمكن التوصل به صحيح النظر فيه إلى العلم المطلوب خبري *

شخص لم يهد منه من مثله قال امر بمع الفعل والقول (قوله قصد به إظهار صدق الخ) أراد به أن الفاعل هو الله تعالى إما لأنه لافاعل إلا هو أولان من شرائط المعجزة أن تكون فعله تعالى وبه خرج السحر الذي ظهر على يد الساحر المدعي للنبوة * على أن مادة النقص لا بد أن تنفك ولا يكفياً مجرد الفرض (١) * وقد يجاب عنه بأن المتبادر من الصدق الصدق الواقعي وحمل اللفظ في التعريف على المتبادر واجب وبه خرج السحر أن فرض عدم خروجه بقيد التعدد * ومن هنا ظهر أنه لا حاجة إلى تقييد الأمر بقيد خارق للعادة وهذا ترك هذا التقييد صاحب المواضع * وقد يقال أن التقييد به ليس للاحتراز بل للتحقيق والإشارة إلى أنه معتبر في حقيفة المعجزة (قوله أنه رسول الله) صلى الله عليه وسلم الأولى أن يقال بطله أنه نبي الله لثلاثتهم اختصاص المعجزة بالرسول المشروط بالكتاب وهو الوحي المتلو (٢) سواء قصد بنظمه الإعجاز أولاً (قوله يمكن (٣) التوصل (٤)) إنما اغترب الامكان دون التوصل إشارة إلى أن التوصل بالفعل ليس معتبراً في الدليل بل يكفيه الامكان فلا يخرج عن كونه دليلاً وإن لم ينظر فيه أحد أبداً . واتفاقه بالصحيح وهو المشتمل على شرائط مادته وصورته لأن الفاسد لا يمكن التوصل به * وفي التقييد بالصحيح فائدة أخرى وهي التنبه على افتراق الصحيح عن الفاسد في ذلك الحكم أعني إمكان التوصل به دون الفاسد . ولو لم يقيد به خلا عن هذه الفائدة وإن صح * وقد يقال إنه لو لم يقيد به لا يمكن أن يتوهم أن الدليل ما يمكن أن يتوصل بكل نظر فيه نفرت الدلائل بأسرها عن التعريف (قوله بصحيح النظر (٥) فيه) أي في أحواله (٦) أو في نفسه (قوله إلى العلم) بالتعريف الذي مر ذكره فلا يتناول الأمانة فيختص بالبرهان (٧) ولعل المراد بالدليل ما يرادف البرهان لكن قوله وقيل قول مؤلف الخ يدل على أن المراد بالدليل هنا ما يعم

قلت أن القوم قد عدوا
الارهاصات والكرامات
من المعجزات على سبيل
التشبيه والتغليب لأعلى
أنها معجزات حقيفة
(قوله يمكن التوصل)
هذا الامكان هو الامكان
الخاص فمضى التعريف أن
الدليل ما لا ضرورة في
طريق التوصل أي يجوز
أن يتوصل وأن لا يتوصل
ولك أن تأخذه أمكاناً عاماً
من سياتب الوجود أي
لا ضرورة في عدم التوصل

(١) ولو ادعى المنتهي النبوة أو السحر وقصد إظهار الأمر الخارق لاثباتها لم يوجد ولم يصدر عنه ولم يخاف ذلك في بدء عادة لثلاثه الاشتباه بين النبي عليه السلام والمنتني بخلاف من ادعى الألوهية وقصد إثباتها إظهار الأمر الخارق فإنه قد يخاف أن يخالف الله تعالى في بدء ذلك الأمر لأنه ليس محل الاشتباه منه (٢) المراد من المتلو ما يجوز قراءته في الصلاة (منه) (٣) المراد من الامكان هو الامكان الخاص * ويحتل أن يراد به العلم التقيد بجانب الوجود (منه) (٤) أي ما يجوز أن يجعل وسببه بصحيح النظر (منه) (٥) أي بالنظر الصحيح من قبيل الاستناد إلى التمرط (منه) (٦) وبه صرح قدس سره في بعض نصابه حيث قال أريد من النظر فيه ما يتناول النظر في نفسه وصفاته وأحواله (منه) (٦) لا خفاء في أن المتبادر من النظر فيه النظر في نفسه لا النظر في أحواله ولا ما يعمه (منه) (٦) أعلم أن النظر في أحواله عبارة عن توسط الحد الأوسط بين طرفي المطلوب بإحلال تارة وبإلحاق تارة أخرى فالنظر بهذا المعنى من قبيل الحركة الأولى التي هي لتحصيل المبادي . وأما النظر في نفسه فهو عبارة عن ترتيب المقدمات والمبادي فهو من قبيل الحركة الثانية التي هي لتحصيل لضرورة تدبر (منه) (٧) والبرهان دليل يوجب اليقين (منه)

{ قوله يستلزم لذاته } أعلم بقول لذاتها إشارة الى دخول الصورة في الاستلزام * فان قلت التعريف بعالم المفعول والمفعول مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول (٥٦) قلت بل يستلزم بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم

بالوضع هذا في القول الاول
وأما القول الأخير فيخص
بالمفعول اذ لا يجب تلفظ
المدلول (قوله هو العالم)
هذا الحصر مبني على ان
المراد بالنظر فيه النظري
أحواله فقط لا ما يسميه
والنظر في نفسه حتى يلزم
كون المقدمات دليلاً لكن
لا يخفى انه خلاف الظاهر
والاصطلاح فانهم يقسمون
الدليل الى مفرد وغيره
(قوله هو الذي يلزم من
العالم به) المراد من العلم
التصديق بقريته ان
التعريف للدليل فيخرج
الحد بالنسبة الى الحدود
واللزوم بالنسبة الى اللزوم
ومن لزومه من آخر
كونه ناشئاً وحاصلاً عنه
كما هو مقتضى كلمة من فانه
فرق بين اللزوم للشيء
واللزوم من الشيء فتخرج
القضية الواحدة للمستلزمة
لقضية أخرى بديهية أو
كسبية * لكن يرد عليه
ماعد الشك الاول لعدم
اللزوم بين علم المقدمات
على هيئة غير الشكل الاول
وبين علم النتيجة لايناً

وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر * فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع * وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر الامارة الا ان المقام يقتضي التخصيص بالبرهان فأمل (قوله وقيل) إشارة الى أن المرضى هو الاول كما لا يخفى (قوله يستلزم لذاته) أي لا يكون بواسطة مقدمة غريبة إما غير لازمة لأحدى المقدمتين وهي الأجنبية أو لازمة لأحدهما بطريق عكس النقيض * وانه اذ ذكر الضمير^(١) قبلها على أن الصورة مدخلة في الانتاج كالمادة * والمشهور في تعريفه قول مؤلف من قضايا مبني سلت لزوم عنها لذاتها قول آخر * ولما عدل عن المشهور وترك قيد مبني سلت إما لان هذا القيد لتعميم هذا التعريف لما عدا البرهان والتعميم ههنا غير مقصود أولان قيد الاستلزام مبني عن هذا القيد لان معنى الاستلزام المعنى هو كون الشيء بحيث متى وجد في الذهن وجد الآخر فيه * وظني أن نكتة الترك هو الثاني (قوله هو العالم) قال الفاضل المعنى هذا الحصر مبني على أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فقط لا ما يسميه والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلاً لكن لا يخفى أنه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى مفرد وغيره * ثم كلامه * وقوله فانهم الخ دليل كونه خلاف الظاهر والاصطلاح * ولا يبعد أن يقال هذا الحصر اضافي لا حقيقي مبني هو العالم دون قوله العالم حادث وكل حادث له صانع فلا ينافي تقسيم الدليل الى مفرد وغيره من المركبات الغير المرتبة * وفيه أن محجة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه فلا يصح حينئذ الحصر الاضافي أيضاً اذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليلاً على وجود الصانع على الاول أيضاً * وتعميم النظر فيه على وجه لا يتناول المقدمات المرتبة فقط غير متصوره^(٢) يدبر (قوله هو الذي يلزم من العلم به الخ) المراد بالعلم في الموضعين التصديق البقريته بقرينة أن التعريف للدليل وأن اطلاق العلم على مطلق التصديق خلاف العرف واللغة^(٣) فخرج الحد والامارة * قال الفاضل الخشي يرد عليه ماعد الشك الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة

(١) أي أورد الضمير منه كراً (منه) (٢) ذلك أن قول ان عدم تناول فيه بالمعنى العام المذكور للمقدمات المرتبة مقطوع به والا يلزم تحصيل الحاصل قائم على الوجه الذي لا يتناول المقدمات المرتبة منصور بل هو واقع وقد يناقش فيه بان تحصيل الحاصل المحال انما يلزم لو كانت المقدمات المرتبة مرتبة قبل النظر الذي قصد التوصل به الى المطلوب الخبري الذي يصدق تحصيله الآن ولزومه منوع هذا اذا أريد بها المقدمات المرتبة وحدها ولما اذا أريد بها المقدمات المتأخوذة مع الترتيب فيستحيل النظر فيها به صرح قدس سره في الخواص المضدية وفيه مجال بحث بمذدبر (منه) (٣) فيه أن العلم من الالفاظ المشتركة فلا يصح أخذه في التعريف بدون قرينة واضحة وما ذكر من كون التعريف للدليل وكون الاطلاق على مطلق التصديق خلاف العرف واللغة هو القرينة لا يصح القرينة في مقام التعريف (منه)

وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والحقاق بعد الوجود وأيضاً يرد عليه للمقدمات التي تحدث منها النتيجة (غير) وهي مبنيها واردة على التعريف الثاني اللهم الا أن يراد بالاستلزام باللزوم كما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل

(قوله فالثاني أوفق) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث جدونه يستلزم العلم بالصانع * ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذنا الشارح والعالم لا يوافق الخاص في باب التعريف وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تسمي الاول (قوله تصديقاً له) يريد أن الخارق (٥٧) الدال على الصدق هو الذي

فالثاني أوفق وأما كونه وجباً للعلم فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة كان صادقاً فيما أتى به من الأحكام وإذا كان صادقاً يقع العلم بمضمونها قطعاً * وأما أنه استدلال فلتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول (يضاهي) أي يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالحسومات والبدهييات والتواترات (في التيقن) أي عدم احتمال التيقن (والتبأت) أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك

غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لاينا وهو ظاهر ولا غير بين لان مناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود * ثم كلامه * وأنت تعلم أن معنى غير بين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وأن الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود * على أن المراد باللزوم هو اللزوم بطريق النظر^(١) مأخوذة مع جميع ما يحتاج اليه في الانتاج والاقبنة كلها اذا اعتبرت مع ما يحتاج اليه في بياناتها ينة الانتاج * وصرح قدس سره في شرح المواضع في بحث النظر بتدبر^(٢) (قوله فالثاني أوفق) لان المقدمات المرتبة قطعية الاستلزام بخلاف المفرد فانه ليس بتلك المثابة وان كان يمكن أن يقال إن العالم بشرط النظر في أحواله أعني الحدوث أو الاسكان مع الحدوث بطريق التوسيط بين طرفي المطلوب غير متفك عن المقدمات المرتبة ويستلزم العلم بوجود الصانع * قال الفاضل المحمدي ولا يذهب عليك أن هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذنا الشارح والعالم لا يوافق الخاص في باب التعريف * ثم كلامه * وأنت خير بأن نسبة الثالث الى الثاني كتنبه الى الاول في المعلوم والخصوص فلا يوافق الثاني ايضاً فضلاً عن أن يكون أوفق تأمل (قوله وأما كونه وجباً للعلم) (اعلم) أن ههنا ايضاً^(٣) أمران * أحدهما أن خبر الرسول بوجوب العلم * والثاني أن العلم الحاصل به نظري والوجود المذكور في بيانهما إما استدلال كما هو الظاهر أو تنبيهات (قوله من الأحكام) أي مطلقاً سواء كانت اعتقادية أو عملية تبليغية أو غير تبليغية (قوله فلتوقفه على الاستدلال واستحضار الخ) قد يقال إن هذا من قبيل القياس الخفي والتضاي التي قياساتها مما تدبر (قوله أي عدم احتمال التيقن) في الحال فقط لافي المال ايضاً كما هو الظاهر والا لاستغنى عن ذكر التيات * والاولى أن يفسر بعدم احتمال تطرق مداخله الوهم لانه مؤيد بالوحي بخلاف النظريات الثابتة

(١) لا خفاء في أن المراد باللزوم المذكور في التعريف الثالث هو اللزوم بطريق النظر ولا شك أن المراد بالنظر هو النظر في نفسه أو ما يسميه والنظر في أحواله وعلى الثاني يرجع الى المعنى الاول وعلى الاول يكون مائلاً للاول تأمل (منه) (٢) وجه التدبر أنه اذا كان المراد باللزوم المعنى المذكور يلزم أن لا يكون قسم لزوم الدليل الى بين وغير بين صحيحاً (منه) (٣) مثل ما سبق في التواتر (منه)

فصل في التصديق وأما ما يظهر على يد مدعي الألوهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالأدلة القطعية فهو استدراج له واستلاء لغيره (قوله كان صادقاً فيما أتى به من الأحكام) اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلاً لبطل دلالة المعجزة هذا خلف هذا في الأمور التبليغية وأما في سائر ما قالوجه في أجابه للعلم بها هو أنه ثبت بالأدلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذباً (قوله فلتوقفه على الاستدلال) قيل اذا تصور تخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر * وأجيب بأن تصور الخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره ايضاً بالواسطة والكل غلط لان تصور الخبر بالرسالة لا يحمل صدق الخبر بديهياً * ثم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يحمل صدقه بديهياً لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته

٨ - حواشي العقائد أول { ونظيره أن ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان التعريف بديهي فتأمل (قوله أي عدم احتمال التيقن) هذا المعنى يعم الثبات فيلغوا ذكره اللهم إلا أن يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لافي المال وفيه مناقبه * فالاولى أن يفسر التيقن بالجزم المطابق

فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا أو ظنا أو تقليدا * فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول * قلنا الكلام فيما علم أنه خبر الرسول بان سماع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك ان أمكن

بالادلة العقلية الغير المؤيدة بالوحي قلنا لا يخلو عن مداخلة الوهم لان الوهم استيلاء^(١) في طريق المناظرة لان التشابه في اليقين بالتفسير المذكور جار في جميع العلوم النظرية فلا وجه للتخصيص بالنظري الحاصل بخبر الرسول * قال الفاضل الحنفي والاقرب أن مراد المصنف بيان قرينه من الضروريات في قوة اليقين * ثم كلامه * وليس على ما ينبغي لان التفاوت في اليقنيات بحسب القوة والنقصان على خلاف رأي الشارح تدبر (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد الخ) اي العلم الثابت بخبر الرسول هو اليقين الجامع^(٢) للمطابقة والجزم والثبت (قوله والا لكان جهلا^(٣) أو ظنا أو تقليدا) لان مقابل الاعتقاد الجامع للأوصاف الثلاثة لا يخلو من أن يكون خاليا عن المطابقة فهو الجهل المركب أو عن الجزم فهو الظن أو عن الثبات فهو التقليد * والظن قد يطلق على ما يقابل اليقين مطلقا * ولا ينبغي عليك أن يخلو عن المطابقة أو الجزم يستلزم الخلو عن الثبات من غير عكس كما في المقلد المصيب وكما في الظن المطابق والمقلد الغير المصيب * وفيه احتمالات آخر وهي الخلو عن الاربعية أو عن الثلاثة^(٤) أو عن الاثنين^(٥) ولا خفاء في أن الاول والثاني والبعض من الثالث ليس شيئا من الأمور المذكورة لان الاعتقاد معتبر في السكل والجزم في الجهل والتقليد فلا تتم الملازمة المذكورة تأمل^(٦) (قوله فان قيل هذا) أي العلم بمعنى الاعتقاد الجامع للأوصاف الثلاثة (قوله في المتواتر) أي في نفس المتواتر الذي هو القسم لخبر الرسول^(٧) أو الخبر المعلوم كونه خبر الرسول بالتواتر دون غيره من الاخبار * والحصر المستفاد من كلمة إنما ولفظ فقط إضافي (قوله فتنا الكلام الخ) ساقطه منع الحصر المذكور (قوله أو بغير ذلك إن أمكن) كالإلهام والسماع في المنام والعلم ببلاغته^(٨) وأسلوبه

(١) كما صرح به قدس سره في حاشية المطول في مراتب اليقين في بيان ترجيح الاستعمال بالقوة العقلية وأكلمية هذه الدرجة من المستفاد من أن الحاصل في المستفاد لا يخلو عن التشابهات للوهمية لان الوهم له استيلاء في طريق المباحنة بخلاف تلك الصورة القدسية (منه) (٢) سببا المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم (منه) (٣) ان كان جازما غير مطابق أو ظنا ان لم يكن جازما أو تقليدا ان لم يكن ثابتا (منه) (٤) أعني الخلو عن الاعتقاد والجزم والثبت (منه) (٥) أعني الخلو عن الاعتقاد والجزم أو عن الجزم والمطابقة أو عن الثبات والجزم أو عنه وعن المطابقة تأمل (منه) (٦) لعل وجه التأمل أن النص على النفي أعني الأوصاف الثلاثة لا يجموع التقييد والتقييد لان الحاصل بخبر الرسول استدلاله والعلم لا يكون الا مع الاعتقاد فتم الملازمة المذكورة (منه) (٧) وجه التأمل أن الكلام في المنع مع حفظ الاعتقاد ولا شك أن ذلك منحصر في أحد الأمور المذكورة (منه) (٨) أعني المتواتر باعتبار نفسه لا باعتبار وصفه (منه) (٨) أي ببلاغته خير الرسول عليه الصلاة والسلام (منه)

(قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا ينبغي أن قوله يوجب العلم الاستدلال من عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم * وأيضا سائر العلوم النظرية كذلك فوجه التخصيص بالذكر * والاقرب أن مراد المصنف بيان قرينه من الضروريات في قوة اليقين وكما للثبات وكما أنه إشارة الى ما يقال إن الادلة العقلية مستندة الى الوحي المقيد بحق اليقين والتأييد الإلهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن ثابته الوهم بخلاف العقليات الصرفة قلنا العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر

وأما خبر الواحد فأنما لم يفيد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول * فإن قيل قلنا كان متواتراً أو مسموعاً من في رسول الله عليه الصلاة والسلام كان العلم الحاصل به ضرورياً كما هو حكم سائر المتواترات والحديث لا استدلالاً * قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الأخبار به وفي المسوع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو إدراك اللفاظ وكونها كلام رسول الله . والاستدلال هو العلم بمضمونه ونبوت مدلوله * مثلاً قوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر علم بالتواتر أنه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضروري ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعي وهو استدلال * فإن قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى وخبر الملك وخبر أهل الاجتماع والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند تبارع قومه إلى داره * قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل

(قوله وأما خبر الواحد ^(١)) جواب دخل مقدر تقريره أن خبر الواحد الذي ترويه الآحاد عن الرسول خبره ^(٢) فيجب أن يفيد العلم وليس كذلك (قوله أو مسموعاً) إنما لم يتعرض للشق الأخير لأنه مجرد احتمال وليس مقطوعاً به كما أشار إليه بقوله إن أمكن (قوله قلنا العلم الضروري) حاصله منع الملازمة بمعنى لا نسلم أنه إذا كان متواتراً أو مسموعاً كان العلم الحاصل به ضرورياً إذ العلم الحاصل به إنما هو بمضمونه لا بكونه خبر الرسول وما هو المعلوم بالتواتر أو السمع هو كونه خبر الرسول (قوله ثم علم منه) أي سمعهم بالتواتر كونه خبر الرسول بطريق النظر هو الاستدلال هكذا إن هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو حق ومضمونه واقع ينتج من الشكل الأول إن هذا حق ومضمونه واقع * فأشار بكلمة ثم إلى أن مرتبة هذا العلم متأخرة عن مرتبة العلم بكونه خبر الرسول لأن الأول مما يستدل به على الثاني (قوله بما يرفع) من القرائن العقلية (قوله قلنا المراد) أي من الخبر الصادق الذي هو المقسم (قوله بمجرد كونه خبراً) أي مع قطع النظر عن القرائن دون الأدلة وإليه أشار بقوله مع قطع النظر عن القرائن . فلا يتجه أن اعتبار التجرد في الخبر الصادق يخرج خبر الرسول عن المقسم * ولعل الوجه في اعتبار التجرد عن القرائن ^(٣) دون الدليل هو أن القرائن ليست مما يمكن أن ينضبط لاجتال ولا تفصيلاً . أما اجتالاً فظاهر . وأما تفصيلاً فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والانهاج بخلاف الدليل فإنه ليس كذلك * والوجه الوجه ^(٤) فيه هو

(١) خبر الواحد في اللغة ما يرويه شخص وفي الاصطلاح ما لم يجتمع فيه شروط المتواتر فيتأول أقسام الخبر كلها سوى المتواتر (منه) (١) لعل تقسيم الحديث إلى الخبر المتواتر وغيره من الآحاد إنما هو باعتبار وصفه أصح بكونه خبر الرسول عليه السلام لا باعتبار نفسه تدبر (منه) (٢) فالخبر منحصراً في الآحاد والمتواتر منها المستفيض وغيره (منه) (٢) أي من جملة خبر الرسول (منه) (٣) لعله أراد بالقرينة مالا يفيد القطع مع الانضمام إلى الخبر بالنسبة إلى عامة الخلق بخلاف دليل فإنه مع الانضمام إلى الخبر يفيد القطع واليقين بالنسبة إلى العامة ولذا اندفع التذاع بينه وبين ما قاله في التلويح من إفادة المتواتر للقطع بواسطة انضمام دليل عقل إلى وهو جزم العقل باعتناء اجتماعهم على الكذب * وفيه مالا يخفى (منه) (٤) إذ يمكن فيه الضبط كما في المتواتر (منه)

(قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتشيل والافهذه الحديث مشهور لا متواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) إنما قطع النظر عنها لاعتناء الدلائل إذ الوجه في عدم الخبر الصادق سبباً مستقلاً استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بأن القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك

خبر الله تعالى أو خبر الملك إنما يكون مفيداً للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول عليه السلام حكمه حكم خبر الرسول وخبر أهل الإجماع في حكم التواتر وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرد بل بالنظر إلى الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة قلنا فكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالاً (وأما العقل)

أن وجه دلالته هو كون الخبر خبر الرسول^(١) فيكون الاستدلال بنفس الخبر بالنظر في أحواله كفا في الاستدلال بالعالم على وجود الصانع فيكون سبب العلم هو مجرد كونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام بخلاف القرائن فإنها أمور خارجة عن الخبر تأمل (قوله إذا وصل إليهم من جهة الرسول) يروى أنه على تقدير وصوله إليهم من غير توسط الرسول لا يفيد العلم وليس كذلك والظاهر عدم الإفادة (قوله حكمه حكم خبر الرسول) قال الفاضل الحنفي وحاصل الجواب أن الحصر مبنى على المساحة لأعلى التحقيق * ثم كلامه * وقد يقال إن الحصر محقق والمساحة والتوسع في التسمين تأمل (قوله في حكم التواتر) لأنه خبر جمع لا يجوز العقل توطأهم على الكذب بالأدلة السمعية كقوله عليه الصلاة والسلام إن أمي لا تجتمع على ضلالة كما في التواتر لكن بالبداية العقلية إلا أن العلم الحاصل به استدلالاً وبالتواتر بدوي ولا يبعد أن يدرج في خبر الرسول لأنه لا يفيد العلم ما لم تثبت حجة الإجماع^(٢) وذلك ثابت بالأدلة السمعية فيرجع إلى خبر الرسول حقيقة بالنظر إلى الأدلة الدالة على حجته * استدلالنا إلى رحمة الله بقوله عليه الصلاة والسلام إن أمي لا تجتمع على ضلالة * والشافعي رحمه الله بقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما نزل إليه الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية (قوله قلنا فكذلك خبر الرسول) عليه الصلاة والسلام مبني لا يفيد العلم بمجرد بل بالنظر إلى الأدلة فيكون خارجاً عن البحث خبر أهل الإجماع * ولك أن تقول إن غرض الجيب درج خبر أهل الإجماع في خبر الرسول دون الإخراج عن البحث حتى يتوجه النقص بخبر الرسول عليه الصلاة والسلام ومقصوده من قوله بالنظر إلى الأدلة هو الإشارة إلى الوجه الاندراج في خبر الرسول عليه الصلاة والسلام بأنه لا يستقل بالإفادة من غير أن يستند إلى خبر الرسول عليه الصلاة والسلام فيكون حكمه حكم خبر الرسول * وقد يقال إن بين خبر الرسول وخبر أهل الإجماع فرقاً بأن^(٣) الأول يفيد العلم بالنظر إلى نفسه وما ثبت في نفسه بخلاف الثاني فإنه بالنظر إلى الأدلة الخارجية دون ما ثبت في نفسه^(٤) * وقد يناقش بأن خبر أهل الإجماع خبر الرسول يفيد العلم بالنظر إلى نفسه وما ثبت في نفسه هذا خبر أهل الإجماع

قوله في حكم التواتر (لأنه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن بالبداية في التواتر وبالنظر في الإجماع وحاصل الجواب أن الحصر مبنى على المساحة لأعلى التحقيق

(١) إذ نسبة خبر الرسول عليه السلام إلى ذات الخبر مثل نسبة الامكان أو الحدوث إلى العالم تدبر (منه) (٢) إذ لا يفيد إلا بانضمام الدليل السمي بخلاف التواتر فإنه يفيد بمجرد الاخبار من غير احتياج إلى انضمام التاكيد إليه (منه) (٣) إذ إفادة العلم منوطة بثبوت كونها حجة بالأدلة من الكتاب والسنة الواسلين اليها من جهة الرسول (منه) (٤) فإن خبر الرسول عليه السلام يفيد العلم بمجرد كونه خبر الرسول من غير مدخلة الأمر الخارج المتفصل عنه بخلاف خبر أهل الإجماع فإنه لا يفيد بدون مدخلة الأمر المتفصل من الأدلة السمعية الدالة على حجة الإجماع كما يظهر بالتأمل الصادق تأمل (منه) (٥) قه اشتباه المارضي بالمعروض إذ الكلام في ذات خبر الرسول عليه السلام دون مفهوم خبر الرسول وتدفعه غير خفي للذكي تأمل (منه)

وهو قوة للنفس بها تستعمل العلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات * وقيل جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم أيضاً) صرح بذلك

وكلى خبر شأنه كذا فهو حق ومضمونه واقع^(١) وقد يقال ان حقيقة الكبرى هنا مستندة الى الادلة الخارجية بخلاف خبر الرسول^(٢) اذ لا شيء من مقدمتي دليل الاقادة فيه يتوقف على الخارج * والاولى في رده ان يقال ان الاعتبار في المقسم هو التجرد عن القرائن دون الدليل واقادة خبر أهل الاجماع بالنظر الى الادلة لا تنصرف في المبحث تأمل (قوله قوة للنفس) أراد بالنفس ماهو المشار اليه بأنا وأنت والمكلف بالاحكام التبليغية وهو إما الجوهر المجرد أو الجسم التوراتي اللطيف الساري في البدن الى غير ذلك على اختلاف الآراء والمذاهب على ما بين في موضعه * قال الفاضل الخنسي ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك * قلت وصف الشيء لا يسمى آلة له * ثم كلامه * وأنت تعلم ان العلوم الآلية كالمنطق من جملة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف^(٣) تحكم * والاولى في الجواب ان يقال ان ما مر مني على ان العقل ملاك الامر وسلطان القوي الدراكة^(٤) في أسرار الادراك فكانه المدرك نفسه كما مر من الاشارة اليه ثمة والتأييد بما وقع في كلامهم من التظير^(٥) (قوله للعلوم والادراكات) من المعقولات التصديقية والتصورية نظرية كانت أو ضرورية وقد تنحصر بالنظرية ولا وجه له (قوله غريزة) أي التي جبلت عليها فطرته وهي المسماة بالعقل المبولاني (قوله وقيل جوهر) وهي النفس بينها * قال الفاضل الخنسي والعرف واللغة على منابرتهما فلذا قال وقيل * ثم كلامه * وأنت تعلم ان ما استدله على جوهريته بقوله عليه السلام (ان الله خلق العقل على صورته فقال له أقبل فأقبل فقال له أدير فأدير) الى آخر الحديث وقوله عليه السلام (أول ما خلق الله تعالى العقل) يدل على ان العقل هو النفس بينها * والاولى في وجه ترجيح الاول ان يقال ان ظاهر كلام المصنف يستدعي المفارقة حيث عد العقل من اسباب العلم للخلق كالحواس والخير الصادق وذلك يدل على ان العقل كمدية مغايرة للنفس فكانه قال وتفسير العقل هنا بالجوهر ليس على ما ينبغي على الاطلاق مع قطع النظر عن المقام والدوق تأمل (قوله الغائبات) عن الحواس عما لا يمكن ان تدرك بالحس من المفهومات السكينة بدسية كانت أو نظرية ويمكن ان يراد بها النظريات وبالوسائط الواسطة في التصديق اعني الادلة (قوله سبب للعلم أيضاً) قال الفاضل الخنسي عدم تقييده بالضروري أو الاستدلالي أو نحوها اشارة الى العموم * ثم كلامه * وقد يقال ان قوله وما ثبت منه جار مجرى التقييد بهما (قوله صرح بذلك) يدل على ان التصريح يختص به وليس كذلك حيث وقع التصريح في المتواتر بقوله بوجب العلم الضروري وكذا في خبر الرسول * وأنت خبير بأن التفاوت

(١) اذ مقدمتا دليل اقادة القطع من الضعفي والكبرى مأخوذة من نفس خبر الرسول فيكون الدليل نفس الخبر كالعالم بالنظر الى وجود الصانع تأمل فانه دقيق (منه) (٢) اذ نسبة خبر الرسول عليه السلام الى ذات الخبر كنسبة الامكان أو الحدوث الى العالم تدبر (منه) (٣) أي بين الوصف الفطري وغيره من العلوم (منه) (٤) القوي الظاهرة والباطنة من جملة أوصاف النفس بل البدن (منه) (٥) وهو قولهم القدرة صفة مؤثرة كالادراكات (منه)

(قوله وهو قوة للنفس الخ)
ان قلت هذا مناف لما مر
في وجه الحصر من ان
العقل ليس آلة غير المدرك
قلت وصف الشيء لا يسمى
آلة له وأما حمل الله على
المصطلح فبعد (قوله
وقيل جوهر الخ) هذا هو
النفس بينها والعرف
واللغة على منابرتهما فلذا
يقال (قوله سبب للعلم
أيضاً) عدم تقييده
بالضروري أو الاستدلالي
أو نحوها اشارة الى العموم
ففيه رد للفرق الخالفين

لما فيه من خلاف السنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الآليات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء * والجواب أن ذلك لقاد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعالم * على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل فيه أسبات ما نثبت فيتناقض فإن زعموا أنه معارضة للقائد بالفاسد * قلنا إما أن يفيد شيئاً فلا يكون قائداً أو لا يفيد فلا يكون معارضة *

بينهما بين (١) كلاً لا يخفى (قوله لما فيه من خلاف السنية) وكذا الحال في المتواتر (٢) * وقد يقال إن هذا نكتة التصريح * والقول بأن اختلاف نكتة ليس في مرتبة الخلاف هنا ليس على ما يخفى (قوله في جميع النظريات) الأولى أن يقال بدله في جميع العقليات لما قل عنهم أنهم قالوا لا طريق إلى العلم سوى الحس على ما هو المناسب للمقام وعدم قيد العلم بهما * ونكتة التخصيص بالنظري غير خفية (٣) كلاً لا يخفى تدبر (قوله وبعض الفلاسفة) نقل عن أرسطو أنه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الإلهية. والمهندسون أنكروا إفادته في الآليات بل في الطبيعيات واعتبروا به في الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الحجج) دليل البعض إذ لا خلاف في العلوم المتسقة المنتظمة كالحسابيات والهندسيات (قوله فيه أسبات ما نثبت) من إفادة النظر العلم في بعض النظريات الإلهية لأن هذا ليس أي نسبة عدم المعلومية إلى ذات الله تعالى (٤) وصفاته حكم في الآلهي فيكون النظر به من قبيل النظر في الآلهي * وتخصيص محل النزاع بالأحكام الإيجابية (٥) الإلهية مما لا وجه له (٦) * وقد يقال أن مجرد النسبة إلى ذات الله تعالى وصفاته هل يكفي في كونه من الآلهي فيه تردد والظاهر الكفاية (٧) * لكن يبي أن هذا إنما يرد عليهم إذا ادعوا العلم في هذه المسئلة. وأما إذا اكتفوا فيها بالظن فلا على ما نقل عن الإمام من أنه لا نزاع لاحد في إفادة النظر للظن وإنما الخلاف في إفادته اليقين فأمل (قوله فإن زعموا الحج) يعني أن اعترفوا بعدم إفادة هرباً من التناقض وادعوا أن ما ذكرنا شبهة تورهم تقيض مدعى الخصم (٨) * والترض منه بمقابلة التورهم بالورهم (قوله قلنا الحج) نقرر على ما في شرح المقاصد أن يقال أن ما ذكرتم أن أفاد بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيداً (٩) في الجملة. وإن لم يفيد كان لغوا وبقي دليلنا سالماً من المعارض * وأنت خبير بأنه على هذا لا يخفى ما قاله الفاضل المحشي

(١) إذ الكلام في التصريح به عنوان السبب عند الحكم به اجبالاً * وأنت خير بانه على هذا أن كلمة أيضاً في عبارة المصنف رحمه الله ليست وإفادته موقعها (منه) (٢). والسكنة لا يجب أن تكون مطردة فلا يرد ما قبل من أن الخلاف في المتواتر أيضاً وفيه هنا أيضاً تؤكد التصريح (منه) (٣) وهو أن كمال الإنسان يحصل المطالب النظرية. أو أن الخلاف متصور في النظريات حيث قالوا النظر الصحيح مفيد للعالم خلافاً للسنية. والكلام الذي نقل عنهم قريبي (منه) (٤) مثل أن يقال ذات الله لا يعلم بالدليل العقلي (منه) (٥) وأما كون السالبة على صرائفها بدون الإرجاع إلى الموجبة السالبة المحمول مسئلة الفن. فبحث آخر لا خصوصية له بالآلهي (منه) (٦) لأن مجموع المسئلة لا بد أن يكون من الأعراض الذاتية للوضوع وما نحن فيه ليس كذلك (منه) (٧) لأنه لا يلزم أن يكون المحمول من الأعراض الذاتية بل يكفي أن يكون موضوع المسئلة ذات الله وصفاته (منه) (٨) إلا أن يراد الإفادة على سبيل القطع أكن انتقل النقض إلى الشق الثاني (منه) (٩) فيه أن إفادة بطلان مذهبنا لا نستلزم أسبات ما نثبت تدبر إلا أن يراد الإفادة على سبيل القطع لكن انتقل النقض إلى الشق الثاني (منه)

(قوله بناء على كثرة الاختلاف الحجج) هذا دليل بعض الفلاسفة لا السنية على ما تورهم إذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والمعدديات (قوله فيتناقض) لأن هذا نسبة عدم المعلومية إلى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الآليات لكن يرد أن يقال هذه الطائفة إنما تنفي العلم لا الظن ولعلمهم يدعون الظن في هذه المسئلة أيضاً (قوله فلا يكون قائداً) يرد عليه أن إفادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه والحجج الإلزامية شائعة في الكتب والقول بعدم إفادتها يقول

(قوله فان قيل كون النظر مفيداً الخ) هذا إنما ينفي العلم بالافادة لا نفس (٦٣) الافادة لكن القائل بنفسها قائم

بسلها والتكر ينكرهما معا
وهنا توجيه آخر لكن
لا يسهل المقام (قوله أثبات
النظر بالنظر) أي اثبات
افادة النظر بافادة النظر
وذلك لان القضية الكلية
أعني قولنا كل نظر مفيد
مشتملة على أحكام جزئياتها
قائبات الكلية بالنظر
المخصوص اثبات حكم ذلك
المخصوص بنفسه * وقد
يقال معنى اثبات الحكم
استفادة العلم به فاللازم
استفادة العلم بالحكم من
نفس الحكم ولا خلل
فيه * وقد زعمه الشارح
في شرح المقاصد ولم
يلفت إليه هنا (قوله
واته دور) أي توقف
الشيء على نفسه الذي هو
حاصل الدور (قوله
والنظري قد ثبت بنظر
مخصوص الخ) حاصله أنا
ثبت الكلية بشخصية
ضرورية ويجوز أن تكون
الكلية نظرية والشخصية
ضرورية إذا لم تؤخذ
بنسوان الكلية ليلزم
نظرية الحصول فيها أيضا
فاللازم اثبات حكم هذا
النظر من حيث أنه نظر
بحكمه من حيث مخصوص
ذاته ولا خلل فيه *

فان قيل كون النظر مفيداً للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصفه الاثنين
وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وإليه دور * قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف إما لعناد
أو لقصور في الإدراك فان المعقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار
وشهادة من الاخبار والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة

يرد عليه أن إفادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه * ثم كلامه * وأيضا يحتل أن يكون مقصود الزاعم
بما ذكره التشكيك فلا يثبت الجواب حينئذ تأمل (قوله فان قيل الخ) لا يصل هذه شبهة من قبل
السنية فتفيد عدم العلم بافادة النظر دون انتفاء صدقه (١) لجواز أن يكون صادقا متحققا في نفس الأمر
مع امتناع العلم بالمضنون * لان المتيقن ادعى صدق هذه القضية ومعلوميتها لان المقصود منها يترتب
على العلم بالصدق والتكر يدعي انتفاء معلومة صدقها وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به فإذا
أفادت الشبهة المذكورة عدم العلم بالصدق ثبت مدعي التكر * وأنت خير بأن هذه الشبهة لو ثبت لزم
ثبوت قبض ما ادعي التكر (٢) إلا أن يدعي الظن في هذه المسئلة دون العلم (قوله أثبات النظر بالنظر)
أي اثبات افادة كل نظر صحيح بافادة نظر صحيح مخصوص من العلم بحذف المضاف في الموضعين (٣) (قوله
وانه دور) أي الاثبات المذكور دور أي يستلزم الدور بالمعنى المصطلح لان العلم بالكلية أعني كل
نظر صحيح يفيد العلم بموقف على العلم بافادة النظر المخصوص الذي يستدل به على ذلك الحكم
الكلبي وهي من فروع ذلك الكلبي والحال أن علم الفرع يستفاد من الاصل الكلبي بضم الصنوي
سهلة الحصول اليه هكذا هذا نظر صحيح وكل نظر هكذا يفيد العلم بنتج هذا يفيد العلم * ومن هذا
ظهر لك أنه لا حاجة الى حمل الدور هنا على المعنى المجازي الذي هو حاصل الدور أعني توقف
الشيء على نفسه كما حمله الفاضل المحشي حيث قال أي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور
(قوله قلنا الضروري الخ) جواب باختبار الشق الاول كما اختاره الامام الرازي (قوله وشهادة من
الاخبار (٤) مثل قوله عليه السلام (كل مبسر لما خلق له) وقوله عليه السلام (كلوا الناس على قدر عقولهم)
وقوله عليه السلام في حق النساء (من ناقصات العقل والدين) ويؤيده جمل شهادة المرأتين بمنزلة
شهادة رجل واحد تدبر (قوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص الخ) إشارة الى الجواب باختبار
الشق الثاني * حاصله أن المطلوب النظري الذي هو افادة النظر الصحيح للعلم مبرراً عنه بنسوان
النظر ملحوظا على وجه الاجمال مثل أن يقال كل نظر صحيح يفيد أو بعض نظر صحيح يفيد على
اختلاف الرأيين من الآمدى والامام يمكن اثباته بنظر صحيح مخصوص لا يعبر عنه بالنظر الصحيح

(١) لان اللازم من عدم الضرورة والنظرية عدم العلم بافادة النظر دون انتفاء افادة النظر والكلاب
فيه (منه) (٢) أعني كون بعض النظر مفيداً للعلم اذ العلم بهذه المسئلة التي ادعاها المنكر أعني لاشي
من النظر بمفيد للعلم حاصل بالنظر تأمل (منه) (٣) أو في أحدهما وأما عدم القول بالحذف فيحتاج
الى تكلف كما لا يخفى (منه) (٤) وأيضا يدل على تفاوت العقل قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) اذ المراد من الحكمة هو البرهان ومن الموعظة
الحكاية وعن المجادلة هي الجدل والبرهان * بالنسبة الى العقل الناقص (منه)

هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدفع عنك خرافات الاوهام

وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقروناً بشرائطه مفيداً للعلم * وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا تليق بهذا الكتاب (وما ثبت منه) أي من العلم الثابت بالعقل (بالبداهة) أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر (فهو ضروري كالملم بأن كل الشيء أعظم من جزئه) فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء * ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلاً قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء (وما ثبت بالاستدلال)

بل ملحوظاً بذاته لا بعنوان النظر بحيث يكون العلم باقادة العلم ضرورياً لا يحتاج إلى نظر آخر وإن كان محتاجاً إليه حال كونه ملحوظاً ومعبراً عنه بعنوان النظر إذ الحكم يختلف نظرية وبداهة باختلاف العنوان فإذا قصدنا تحصيل إفادة نظر من الأنظار للعلم على ما هو المدعى عند الإمام أعني بعض النظر الصحيح بفيد العلم فنقول أن العلم متغير وكل متغير حادث فيفيدنا العلم بأن العالم حادث فقد وجد نظر صحيح بفيد العلم بلا شبهة وإذا قصدنا تحصيل كل نظر صحيح بفيد العلم على ما هو المدعى عند الآمدي قلنا أن إفادة القياس المذكور للعلم ليس لخصوصه بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بالشرائط يفيد العلم لأن الاشتراك في الدالة المقنضة يوجب الاشتراك في الحكم المترتب عليه. وعجاجة الكتاب فإشارة إلى توجيه الثاني حيث قال وليس ذلك لخصوصية الخ (قوله وليس ذلك لخصوصية الخ) هذا إشارة إلى جواب دخل مقدرك أنه قيل المدعى كية فلا يثبت بكون هذا النظر الصحيح الجزئي مفيداً للعلم ولا شك أن هذا النظر الجزئي بهذه الملاحظة كما يثبت حكم غيره من الأنظار الجزئية في ضمن تلك الكلية كذلك يثبت حكم نفسه^(١) في ضمن الكلية من غير لزوم توقف الشيء على نفسه والتأقضى وقد يجاب عنه بأن آيات المطلوب^(٢) يدل على توقفه على العلم بمقتضيات الدليل دون العلم بإفادته إذ كثيراً ما يحصل العلم بالنتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فاللزام حينئذ من نظرية كل نظر صحيح بفيد العلم هو أن يتوقف العلم بها على إفادة النظر بخصوص في نفسه لا على العلم بإفادته حتى يلزم الدور لأن المتوقف حينئذ هو العلم بها لانفسها والمتوقف عليه هو نفس إفادته دون العلم بإفادته تأمل (قوله أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر^(٣)) كان الأول إشارة إلى المعنى القوي لفظ البداهة. والثاني أعني قوله من غير احتياج إلى الفكر إشارة إلى المعنى المراد به هنا بقربنة المقابلة (قوله بأن كل الشيء أعظم من جزئه) هذا في المركبات المقدارية المسبوبة وليس على إطلاقه على ما لا يخفى * وقد يناقش فيه على رأي القائلين بتركب الأجسام من الجواهر الفردة إذ ثبوت الأعظمية في الكل لا يتصور بدون ثبوت الأصغرية في الجزء والصغر والعظم فرع المقدار ومن الأعراض الأولية له ولا مقدار في الجزء تأمل

(قوله من غير احتياج إلى الفكر) الأول أن يقول من غير احتياج إلى مطلق السبب لأن ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج إلى مطلق السبب وجعله تفسيراً لأول التوجه لا يلائم تقرير الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضروري كالملم الخ) الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح أن الضروري في مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار ويرد عليه أن المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وأنه يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربات والحديثات مهالفاً لا أولى ما في بعض الشروح من أن البداهة عدم توسط النظر لا أول التوجه والضروري يقابل البكسي والاستدلالي وهما مترادفان

(١) أي يثبت حكم نفسه من حيث أنه نظر يحكمه من حيث هو بخصوص ذاته (منه) (٢) من إفادة النظر في بعض النظريات الإلهيات لأن هذا الذي من نسبة عدم المعلوماتية إلى ذات الله تعالى وصفاته حكم في الإلهي فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الإلهي وتخصيص النظر بالأحكام الإيجابية الإلهية مما لا وجه له * وقد يقال إن مجرد النسبة إلى ذات الله تعالى وصفاته هل تكفي في كونه الإلهي ففيه تردد والظاهر الكفاية (منه) (٣) لعل قوله من غير احتياج تفسير لقوله بأول التوجه (منه)

(قوله)

أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالاً من العلة على الملول كما إذا رأى ثاراً فعمل أن لها دخاناً أو من الملول على العلة كما إذا رأى دخاناً فعمل أن هناك ثاراً * وقد يخص الأول باسم التحليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) أي حاصل بالكسب وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات والاصفاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحيات فالأكتسابي أعم من الاستدلالي لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال في اكتسابي ولا عكس كالأبصار الحاصل بالتصديق والاختيار * وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الأكتسابي ويقرر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق

(قوله أي بالنظر في الدليل^(١)) ولا يبعد أن يفسر الاستدلال بفسر الدليل (قوله وقد يخص الأول باسم التحليل) وهو المسمى بالبرهان اللهي أي من العلة إلى الملول (قوله والثاني بالاستدلال) وهو المسمى بالبرهان الإنساني يعني أن المشهور أخلاق الاستدلال على الاستدلال من العلة على الملول وبالعكس وربما يخص الأول باسم التحليل والثاني بالاستدلال وإضافة الاسم بيانية والباء داخلة على المتصور (قوله أي حاصل بالكسب) لا خفاء في أن ما سر من تفسير البهامة بقوله من غير احتياج إلى الفكر^(٢) والحكم على ما ثبت بالباهة بالمعنى المذكور مطلقاً بأنه ضروري ينتهي أن يفسر الأكتسابي بالحاصل بالنظر والفكر ويراد بالضروري ما يقابل الاستدلال (قوله والنظر في المقدمات) عطف تفسيره للصرف (قوله فالأكتسابي أعم) مطلقاً أي بحسب الصدق والحل * وعند بعض المحققين أعم منه بحسب المقوم وأما بحسب الصدق فتلازمان بالاتفاق (قوله فقد يقال في مقابلة الأكتسابي) كما وقع في عبارة الكتاب (قوله ويقرر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق^(٣)) قال الفاضل المحنبي كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة أنه قسم من أقسام العلم الحوادث فلا يلزم كون العلم بمحقيقة الواجب تعالى ضرورياً * ثم كلامه * والظاهر أن الحصول متميز في ماهية العلم فلا حاجة إلى التثيد بالحاصل^(٤) وإطلاق العلم على غير الحاصل لا يجوز سباً على ما ليس من شأنه أن يحصل * وأيضاً قد يناقش فيه بأن مثل هذه القرينة في باب التعريف غير مقبولة * وقد يقال إن الضروري بمعنى عدم التوقف على النظر^(٥) بصدق على علمه تعالى فاختصاص الضروري وجعله من أقسام العلم الحوادث ليس بجيد^(٦) إلا أن يجعل التقابل

(١) الدليل على ما سر ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه فلا بد حينئذ من التجريد حتى تصح الإضافة (منه) (٢) على وجه كلي كما يستدعيه المبدل أي الحكم بالأكتسابي على ما ثبت بالاستدلال (منه) (٣) ومما يليق أن يشار إليه هنا هو أنه قدس سره قال في شرح المواقف وما لا يكون تحصيله مقدوراً لا يمكن التفكك عنه * أقول إن الملازمة في حيز المنع لجواز توفيق النبي على أشياء متعددة بعضها مقدور كالاحساس وبعضها غير مقدور فيصدق عليه أن تحصيله غير مقدور وإن كان تركه مقدوراً بترك الأسباب المقدورة فاذن تفككاً لعدم مباشرة الأسباب المقدورة من أول الأمر (منه) (٤) وأيضاً أن اعتبار قيد الحصول ممن عن اعتبار العلم بأن يقال إن قيد الحصول مراد هنا بالقرينة المذكورة (منه) (٥) والاستعداد للمعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة إلى المترب وعدم النظر من هذا القليل فلا يشمل علمه تعالى لأنه لا يجانس بينه وبين علمنا وفيه تأمل (منه) (٦) وقد يقال إن كلا من الضروري والنظري لا يخلو عن إيهام الحوادث ولهذا لا يوصف علمه تعالى بهما (منه)

(قوله ويقرر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق) عن العلم الحاصل بقرينته أنه قسم من أقسام العلم الحوادث فلا يلزم كون العلم بمحقيقة الواجب ضرورياً * لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة لا تعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسم له * وجوابه أن الشارح حمل التعريف على لقي دخل القدرة وذلك البعض حمله على لقي استقلال القدرة ولكل وجهة هو مولها

(قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي (٦٦) وبفسر الخ) يشترى ان الكلام في العلم التصديقي واتهما قسما منه

(قوله فظهر أنه لا تناقض
الخ) وجه التناقض أنه جعل
الضروري في مقابلة الكسبي
وجعل الحاصل بنظر العقل
من الكسبي ثم قسمه الى
الضروري والاستدلالي
فكان قسم الشيء قسما
وحاصل الدفع أن القسم
ما يقابل الاكتسابي والقسم
ما يقابل الاستدلالي هذا
وليت شعري كيف يجلي
التناقض ابتداء وقد مر أن
العلم لا يكون الا بالاسباب
وصاحب البداية جعل
الكسبي ما يكون مباشرة
الاسباب ثم قسم مطلق
الاسباب الى ثلاثة ثم قسم
ما هو بسبب خاص أعني
نظر العقل الى الضروري
والاستدلالي فليس المقسم
الاسباب المباشرة حتى يكون
الحاصل بنظر العقل حاصلا
بسبب مباشرة فيتناقض
ولو سلم فيجوز أن يكون
بين القسم والانقسام عموم
من وجه فيكون نظر
العقل أعم من وجه من
السبب المباشر والمقسم هو
الحاصل بالاعم فلا تناقض
أصلا ثم يرد على التقسيم
الثاني منع الحصر بالحدسيات
والتجربيات فيحتاج الى
جعل قوله من غير فكر

وقد يقال في مقابلة الاستدلالي وبفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل
بالحواس اكتسابيا أي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وببعضهم ضروريا أي حاصلا بدون الاستدلال
فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال إن العلم الحادث نوعان * ضروري وهو
بين الضروري والنظري تقابل العدم والملكية دون الإيجاب والسلب . أو يقال إن الضروري يورث
الحدوث ولهذا لا يوصف علمه تعالى . قال الفاضل المحنبي لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحيات في هذا
التفسير لثبوتهما على أمور غير مقدورة إذ لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح
في الكسبي القسم له وجوابه أن الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حمله على
نفي استقلال القدرة * ثم كلامه * ولا خفاء في أن المتبادر من القدرة عند إطلاقها هي القدرة التامة وحمل
اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب عند انتفاء القرينة الواضحة وقد يمنع التبادر . وأيضاً يقال إن ما هو
المتبادر خلاف المذهب * ولو قيل إن المراد استقلال القدرة بطريق العادة بمعنى أن تكون قدرتنا
كافية في تحصيله عادة وذلك ليس خلاف المذهب * قلنا إن الكسبي قد يتوقف على أشياء ضرورية
كالمبادئ الضرورية فلا تكفي قدرتنا في تحصيله أيضاً عادة إلا أن يقال إن العبرة بالأمور القريبة * وأيضاً
أن مثل ما قيل في الحيات محتمل في الاكتسابي والنظري أيضاً وعدم العلم بالامر لا يستلزم العلم
بعدمه فلا قطع بكفاية قدرتنا في تحصيل النظريات والكسبيات * وأيضاً ما ذكره البعض في بيان
توقف الحيات على الأمور الغير المقدورة من قوله إذ لا نعلم ما هي الخ لا يفيد ما ادعاء إذ عدم العلم (١)
لما ومتى وكيف لا يفيد الحكم بكون تلك الأمور الغير المقدورة موقوفة عليها (٢) والحق أن أمر
التوقف على الأمور الغير المقدورة غير معلوم في الحيات كما أنه غير معلوم في النظريات والكسبيات
بل هو مجرد احتمال والحكم بالتوقف في أحدهما دون الآخر محكم بحت (٣) ولهذا لم يلتفت إليه
الشارح ولم يدرج الحيات في هذا التفسير تأمل (قوله فمن هنا جعل الخ) أي من إطلاق الضروري
تارة في مقابلة الاكتسابي وتفسيره بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق وأخرى في مقابلة
الاستدلالي وتفسيره بما لا يحتاج في حصوله الى نظر وفكر * وأنت خير بانه يحتمل أن يكون
المتشأ هو القول بتوقف الحيات على الأمور الغير المقدورة كما قال البعض وبعدمه كما هو الظاهر
المشهور دون الإطلاق تارة في مقابلة الاكتسابي والاخرى في مقابلة الاستدلالي فالحصر المستفاد
من تقديم الجار في حينه المتع كما لا يخفى تدبر (قوله بالاختيار) نصريح بما علم ضمناً لأن المباشرة
هو الكسبي وذلك لا يكون الا مع الاختيار (قوله فظهر أنه لا تناقض الخ) توجيه التناقض أنه جعل
الضروري في مقابلة الكسبي وفهمه بما يحدث في النفس بلا كسب واختيار وجعل الحاصل
بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى ضروري واستدلالي فجعل قسم الشيء قسما له * وحاصل
الدفع أن القسم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي * ولك أن تقول إن الاستدلالي
أخص من الكسبي مطلقاً وتقيض الأخص المطلق أعم مطلقاً من تقيض الأعم المطلق فإذا كان
ما يقابل الاستدلالي قسما من الاكتسابي يستلزم كون ما يقابل الاكتسابي قسما منه لان الأعم
(١) فيه أن عدم العلم ليس من الحيات (منه) (٢) فيه أن عدم العلم لعدم العلم بالخصوصيات
(منه) (٣) وبالجمله إن هذا من قبيل الحكم بالامر المجهول المتساوي الطرفين (منه)

(المطلق)

تفسيراً لقوله بأول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر

ما يحده الله في نفس العبد من غير كسبه واختباره كالعلم بوجوده وتغير أحواله . واكتسابي وهو ما يحده الله فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه وأسبابه ثلاثة الخواص السليمة والخبر الصادق ونظر العقل . ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكير كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء . واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكير كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة المذكورة وكان الأولى أن يقول من أسباب العلم بالشيء الآتية حاول التنبه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلاح

المطلق إذا كان قسماً من الشيء يوجب كون الاخص قسماً منه بناء على أن القسم أخص مطلقاً من المقسم . ولا مخلص عنه إلا أن يقال انه يجوز أن يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه أو يحتمل الضروري المقابل للاستدلالي فبدل المقسم . قال الفاضل الحنفي وليت شعري كيف تخيل التناقض ابتداء وقد مر أن العلم لا يكون إلا بالأسباب وصاحب البداية^(١) جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الأسباب ثم قسم مطلق الأسباب الى ثلاثة ثم قسم ملهو بسبب خاص أعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الأسباب المباشرة^(٢) حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصل بسبب مباشرة^(٣) فيتناقض . ولو سلم فيجوز أن يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالأعم فلا تناقض أصلاً . ثم كلامه . ولك أن تقول أن وجه التخييل هو أنه جعل الضروري ابتداء قسماً للاكتسابي غير متناول للاختباري وجعله ثانياً متناولاً للاختباري في الجملة حيث حصر الحاصل من نظر العقل في الضروري والاستدلالي وأدرج ما عدا الاستدلالي في الضروري كالحدسيات والتجربيات والحسيات فكانه قال لاشي من الضروري باختيار وبعض الضروري اختباري (قوله كالعلم بوجوده) يدل على زيادة الوجود وهو خلاف مذهب الاشعري (قوله وهو مباشرة الخ) أي الكسب مباشرة أسباب العلم . صريح في أن المباشرة لا تنفك عن الاختيار كما أشرنا اليه آنفاً (قوله وأسبابه) أي العلم ورجع الضمير الى الكسب فكأنه (قوله ونظر العقل) الظاهر أن يقال والعقل كما قال المصنف (قوله الى نوع تفكير) الأولى الاعتراض على ذكر تفكير وترك لفظ نوع كما تقتضيه المقابلة (قوله المفسر بالقاء معنى في القلب) الظاهر أن المراد بالمعنى ما يقابل المحسوس أعني مالا يمكن أن يحس دون ما يقابل اللفظ وأن هذا القيد لا تخصيص لأن الالهام بمعنى الاعلام بازال الكتب سبب للعلم (قوله بطريق الفيض) أي بلا كتاب واستفادة كما هو المشهور . وقد يقال لا يمتنع قيد من الخبر لنخرج الوسوسة . والقول بأن الفيض لا يكون إلا بطريق الخبر ليس بمجيد تدبر (قوله عند أهل الحق) خلافاً لبعض المتصوفة والروافض أنه من أسباب العلم مستدلين بقوله تعالى (فأنهم خوروا) الآية . والجواب بعد تسليم دلالة على السببية أن الالهام هنا بمعنى الاعلام بازال الكتب وإرسال الرسل . ومن هنا ظهر لك

(١) وأيضاً فسر صاحب البداية كلاماً من الضروري والاكتسابي بمعنى مغاير لمعنى الآخر فلا مجال لنوهم التناقض . وكون مشاكلة اللفظ مفتاً التوهم بعيد فتأمل (منه) (٢) بناء على حسن الظن في شأن صاحب البداية (منه) (٣) على التوصيف والتأنيث بتأويل السبب بالعلم (منه)

(قوله حتى يرد به الاعتراض الخ) فيحتاج الى دفعه بأنه لما لم يتعاق بعد مسيما متضلاً غرض جميع أدرجوه في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان

عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو السكيات والمعرفة بالبائط أو الجزئيات الآن تخصيص
الصحة بالذكر مما لا وجه له * ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سبباً يحصل به العلم بعامة الخلق
ويصلح للالتزام على النير والافلا شك أنه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر نحو قوله
عليه الصلاة والسلام ألهمني ربي وحكي عن كثير من السلف وأما خبر الواحد العدل وتقليد
المجتهد فقد ينشأ من الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكانه أراد بالعلم مالا يشملها والافلا
وجه حصر الأسباب في الثلاثة (قال عالم) أي ماسوي الله تعالى من الموجودات

وجه تخصيص الحكم بالإلهام المنفرد بالمعنى المذكور تأمل (قوله مما لا وجه له) لعل الوجه فيه
هو التنبيه على أن الملهم لا يكون الا حتماً وابتاً وهو لا يتعلق بالباخبر ولو كان الإلهام سبباً لا يكون
الا لامراً الحق ^(١) (قوله وأما خبر الواحد) إشارة إلى جواب دخل مقدر فكانه قيل حصر الأسباب
في الثلاثة في حيز المنع اذ خبر الواحد وكذا تقليد المجتهد يفيد أن العلم مع أنهما ليسا من الأسباب
الثلاثة المذكورة * وحاصل الجواب أنه أراد بان العلم الاعتقاد المطابق للجازم الثابت لا ما يعم الظن ^(٢) والجزم
الذي يقبل الزوال (قوله فكانه أراد بالعلم الخ) لا يقال إن تعريفه بقوله صفة ينجلي بها المذكور يتنافى
هذه الإرادة لانه يعم اليقينية وغير اليقينية كما صرح به الشارح ثم حيث قال فيشمل التصديقات
اليقينية وغير اليقينية * لانه رده تأييداً حيث قال ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي
لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن * ولوقيل ان هذا يدل على أنه أراد بالعلم مالا يشمل
الظن فقط لا ما يشملها * قلنا الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال من قبيل الظن الغالب لكن قوله
ولكن ينبغي الخ يدل على أن ظاهراً التعريف ناظر إلى العموم وهذه الإرادة ليست مقطوعة بها
ولهذا قال هنا فكانه الخ (قوله والافلا وجه الخ) ليس على ما ينبغي كما لا يخفى * والاولى أن يقال
لان العلم عندهم مقابل للظن والاطلاق العلم على ما يعم الظن والتقليد خلاف العرف واللفظ ^(٣) تدبر
(قوله قال عالم) مشتق من العلم وهو في الاصل اسم لما يعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الصانع
كالخاتم لما يحتم به * ويسمى به كل جنس موجود من حيث أنه يعلم به الصانع سواء كان من ذوي
العلم أو لا * وقد يخص بذوي العلم ويقال العالم اسم لذوي العلم وعلى التقديرين اما اسم للمجموع أو
للتفرد المشترك * وصحة الجمع تؤيد الثاني ^(٤) (قوله أي ماسوي الله تعالى) الموصول وان كان يعم الاشخاص
والاجناس لمكن المراد هو الاجناس بقرينة قوله يقال عالم الاجسام الخ الا أن مثل هذه القرينة
غير مرضية في باب التعريفات (قوله من ^(٥) الموجودات) الخارجية اذ هم لا يقولون بالموجودات الهي
على أن المستدل به وما يعلم به الصانع هو الحادث * ولعل القول بوجود الاجناس أعما هو باعتبار
الافراد الشخصية لا باعتبار أنفسهم اذ الموجود في الحقيقة ليس الا الاشخاص فاطلاق العالم على
الاجناس أعما هو باعتبار الافراد المتدرجة تحتها * ولذا قيل ان العالم عبارة عن الاتحاد المتجانسة

(قوله الا أن تخصيص
الصحة بالذكر مما لا وجه
له) قيل الصحة هنا بمعنى
التبوت قال الشاعر *
صح عند الناس أي عاشق *
أي ثبت وجوابه أنه
خلاف للظاهر وفيه
استدراك وإيهام خلاف
المقصود (قوله فكانه الخ)
كلمة كان غير مرضية هنا
فتأمل

(١) أي الثابت في نفس الامر فبني قوله بصحة الشيء أن الشيء الصحيح ثابت في نفس الامر
(٢) (منه) (٢) قد يقال ان الظن المقابل للعلم يتناول الشكل قطعاً (منه) (٣) قد يقال ان الظن
المقابل للعلم يتناول الشكل (منه) (٤) ويؤيد الاول قوله من الموجودات بلفظ الجمع (منه)
(٥) الظاهر أن كلمة من للبيان وتحتل التبيين (منه)

مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك.

(قوله مما يعلم به) أي من شأنه أن يعلم^(١) به. قال الفاضل المحشي إشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور ولا يلزم الاستدراك. ثم كلامه * فحينئذ نخرج الصفات عن التعريف بقيد سوي^(٢) حملا على المعنى المصطلح كما يشعر به عبارة الشارح وتخصيص الموصول بالاجناس أو باعتبار قيد المتجانسة في التعريف. والكل غير جيد. والاولى أن يعد من التعريف ويحترز به عن الصفات. على أن ذكر القيد في التعريفات للتوضيح والإشارة الى المناسبة بين المعنى الاصل والمعنى العرفي شائع ولا تعد أمثال هذه القيود مستدركة كيف والإشارة الى وجه التسمية والمناسبة أمر معتد به (قوله يقال عالم الاجسام) كأنه من تسمية التفسير وإشارة الى ما هو المراد به. بمعنى ليس المراد جميع^(٣) ما سوى الله بحيث لا يكون له أفراد بل انحصر في فرد بل ما يعم الكل والبعض من الاجناس فالعالم يطلق على الكل وعلى كل جزء منه من الاجناس باعتبار الوضع الواحد كاطلاق القرآن عند الأصوليين على الكل والبعض قال الشارح في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له أفراد بل أجزاء فيستعجمه^(٤) * ثم كلامه * ولعله أراد أنه موضوع لما يعم كل جنس وإطلاقه عليه من قبل اطلاق اسم الكل على جزئياته كاطلاق لفظ الانسان على زيد وعمرو^(٥) دون اطلاق الاسم على الموضوع له بأن يكون موضوعا لكل واحد واحد من الاجناس بأوضاع متعددة كما في لفظ العين أو بوضع واحد كما في أسماء الإشارة إذ الوضع العام والموضوع له الخاص مخصوص بموضع والعالم ليس منها. وفي الحدود أن العالم مجموع الاجسام الطبيعية والبسطة كلها. ويقال العالم لكل موجودات متجانسة. وفي الضحاح أن العالم الخلق والجمع العوالم قبل العالم جمع لا واحد له والعوالم جمع الجمع. قال قيس سره في شرح الكشاف أن العالم لما كان مطلقا على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع ولهذا نوهم أنه جمع لا واحد له وليس يجمع حقيقة (قوله وعالم النبات) جمع الاجسام والاعراض وأفراد البوائق رعاية لما هو المشهور في أسنتهم وإطلاقاتهم وفيه نكتة أخرى^(٦) كما لا يخفى تأمل (قوله الى غير ذلك) من الاجناس الموجودة

(قوله مما يعلم به الصانع)
إشارة الى وجه التسمية
وليس من التعريف كما
هو المشهور ولا يلزم
الاستدراك (قوله يقال عالم
الاجسام الخ) إشارة الى
أن المراد ما سوى الله تعالى
من الاجناس فزيد ليس
بعالم بل من العالم والى أن
العالم اسم للقدور المشترك
بينها فيطلق على كل منها
وعلى كلها لأنه اسم للكل
والا لما صح جمعه

(١) فيه أن تفسير العالم بهذا التفسير ليس مختصا بصاحب الاصطلاح وتصحيح التعريف على رأيه غير جيد (منه) (٢) وبه أيضا خرج مجموع المركب من الواجب والممكن تأمل (منه) (٣) فيه إشارة الى أمور ثلاثة: أحدها أنه اسم للقدور المشترك بين الكل والجزء. وثانيها أنه غير مختص بذوي العلم. وثالثها أنه اسم للاجناس دون ما يعمها والاشخاص تأمل (منه) (٤) فيه أن اطلاق اسم العالم على كل جنس كاف في صحة الجمع لكنه نصف (منه) (٥) أجيب عنه بأن اطلاق العالم على كل جنس من الموجودات ولو بطريق المجاز كاف في صحة الجمع (منه) (٥) اعلم أن زيدا فرد الفرد اذا كان العالم اسم الكل وعلى كل جزء ان كان اسم الكل وجزء الجزء اذا كان مجموع الآحاد المتجانسة (منه) (٦) وهي أن العالم كما يطلق على الاجناس من حيث الجمعية كذلك يطلق عليها من حيث الافراد (منه) (٦) وهي أن تحت الجسم والمرض طبائع كثيرة مختلفة بالحقيقة بخلاف النبات فإنه ليس تحت طبائع مختلفة وبخلاف الحيوان فإن تحتها وان كان طبائع مختلفة لكنها ليست كثيرة فلهذا أفردهما. ولهذا النكتة أشار بإيراد الاجسام والاعراض بصيغة الجمع الى أن الاجسام والاعراض من الافراد السككية والشخصية وإيراد النبات والحيوان بعدها بصيغة الافراد مع أن الاجسام نعم النبات والحيوان الى أن المراد بما سوى الله تعالى الطبائع السككية لا مطلقا فافهم (منه)

فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عنها (بجميع أجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث) أي يخرج من العدم الى الوجود بمعنى أنه كان معدوماً فوجدت خلافاً للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة. نعم أطلقوا القول بحدوث ماسوي الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج

(قوله فيخرج صفات الله تعالى) من العالم وما فيها بأن تكون جزئياً أو جزأً (قوله ليست غير الذات) يدل على أن الصفات تخرج بقيد سوي بالمعنى المصطلح * وقد عرفت ما فيه (قوله بجميع^(١) أجزائه) أي بتمامها يعني كل واحد واحد من أجزائه * وهذا صريح في أن العالم اسم لكل دون القدر المشترك فلا تكون القضية كلية متعارفة^(٢) بل مخصوصة فلا تكون مشتملة الفن الا بالتأويل البعيد بأن كل جزء من أجزائه محدث * والقول بأن المراد من الاجزاء الجزئيات وانما عبر عنها بالاجزاء تنبيهاً على أن لكل واحد من الجزئيات حبة الجزء اذ المجموع أيضاً من جزئيات العالم فاسد اذ اللازم منه كون أكثر الجزئيات جزءاً للبعض دون كون كل واحد منها جزء العالم * ولا يبعد كل البعد أن تكون نكتة التعبير الاشارة الى أن العالم وان لم يكن جمعاً حقيقة لكنه نزل منزلة الجمع لما نقلناه * وقد يقال ان المراد بالاجزاء أجزاء جزئيات العالم^(٣) واسافته الى العالم لادنى ملاية فكان أجزاء جزئي الشيء أجزاء له فالمعنى ان كل واحد من افراد العالم باعتبار كل واحد من أجزائه وان كل جزء من كل فرد من افراد العالم محدث * وأنت تعلم ان هذا دخل في الرد على الفلاسفة وفي كون المسئلة كلية متعارفة وان كان لا يخلو عن التكلف تأمل^(٤) (قوله من السموات وما فيها^(٥) والارض وما عليها) اشارة الى جميع العلويات والسفليات من الاجناس وجمع السموات وافراد الارض بناء على انها طبقات متفاضلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الارض كذا في تفسير القاضي (قوله محدث) بالحدوث الزماني وهو مسبوقه الوجود بالعدم^(٦) واليه أشار بقوله بمعنى أنه كان الخ (قوله وصورها) أي الجسمية بقربنة قوله بالنوع اذ الصورة النوعية قديمة بالجنس دون النوع هذا اذا أريد بالنوع المعنى الاصطلاحي وأما اذا أريد المعنى الففوي فلا مانع من ان يحمل على معنى يعم النوعية أيضاً * وأنت خير بان آليات الجنس المصطلح للصور النوعية التي هي النصول باعتبار الوجود الذهني أو بمنزلة الفصول مشكل بعد قيام البرهان على بساطة الفصول تأمل

(قوله لكن بالنوع)
المشهور أن الصور النوعية
العنصرية قديمة بالجنس
حتى يجوزوا حدوث نوع
النار مثلاً لكن يشكل
ببقاء صور الاسطوانات
الاربعة في أمزجة المواليد
القديمة بالنوع فكان
الشارح مال الى هذا أو
أراد النوع الاضافي

(١) المراد بالجميع السكل الافرادى أى كل واحد واحد من أجزائه (منه) (٢) لانه على هذا التقدير يكون ما صدق عليه العالم وفردة مجموع ماسوي الله من الاجناس الموجودة في الخارج ولا تعدد في مجموع الاجناس فتكون القضية أى العالم محدث مخصوصة كزيد كاتب (منه) (٣) قال المحقق الرازي في المحاكمات إن القضية التي يحكم فيها على المجموع من حيث هو مخصوصة (منه) (٤) أو يصار الى الحذف أو الاستخدام (منه) (٥) لان الكلية المتعارفة هي التي يحكم فيها على أفراد الموضوع الذي لا على أجزاء افراد الموضوع (منه) (٦) المراد بما فيها ما وجد فيها داخلاً في حقيقتها أو خارجاً عنها متمكناً فيها أحوالاً * ونكتة احتيار في في السموات وعلى في الارض غير خفية (منه) (٦) وقوله الشارح أي يخرج الخ تاطر الى ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود وفيه قول بالواسطة ولذا قال بمعنى أنه كان الخ (منه)

الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه * ثم أشار الى دليل حدوث العالم بقوله (إذهو) أى العالم (أعيان وأعراض) لانه انت قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سبقين * ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كعب وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالأعيان ما) أى يمكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جملة من أقسام العالم * ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه أى محله الذي يقوته ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو أن وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم فى الحيز لان وجوده فى نفسه أمر ووجوده فى الحيز أمر آخر ولهذا ينتقل عنه * وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته استناؤه عن محل يقوته ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نمناً والثاني شمولاً سواء كان متحيزاً كفى سواد الجسم أولاً كفى صفات الله تعالى والجردات (وهو)

(قوله ومعنى قيامه) أى قيام العين أو الممكن * قيده بالاضافة اخترازا عن قيامه تعالى بذاته * ثم لا يخفى أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين و عرض قائم به كالسرير والشهور أنه ليس بعين (قوله هو وجوده فى الموضوع) أى ليس أمراً آخر بل عين وجوده فى الموضوع وقيامه به * وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شئ فى نفسه غير امكان ثبوت لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا فى شرح المواقف

(قوله ثم أشار الخ) وإنما قال أشار لان الدليل ليس مذكوراً بتمامه أو العرض الاصل منه هو التقسيم^(١) والاشارة الى الاقسام * والظاهر ان المراد باله ليل مصطلح أرباب المعقول دون الاصول (قوله أعيان وأعراض) الاولى ان يقال عين و عرض واليه أشار الشارح^(٢) (قوله ولم يتعرض له) أى دليل الحدوث لان الكلام فى بيان الحدوث طويل الخ (قوله أى يمكن) بالامكان الخاص لئلا يتناول الواجب وما هو قرينة التقييد والتخصيص بالممكن قرينة التقييد بالخاص (قوله بقرينة الخ) هذا انما يتم لو لم يكن القسم اعم من وجه من المقسم^(٣) كما هو التحقيق (قوله ومعنى قيامه) أى المميز أو الممكن هو التحيز بنفسه بان لا يكون فى عروض التحيز له واسطة فى العروض^(٤) ومعنى التحيز بالتبع ما يقابله بخلاف معنى قيام الواجب بذاته فانه هو الاستثناء عن المحل * هذا عند جمهور المتكلمين التافين للجواهر المجردة * وبهذا اندفع ما قاله الفاضل الحاشي من أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين و عرض^(٥) قائم به كالسرير * والمنهور أنه ليس بعين * ثم كلامه * اذ تحيز المركب منهما ليس أولياً بل بواسطة الجزء الذى هو العين على انت الرخصة معتبرة فى المقسم والمجموع المركب من القسمين خارج عن المقسم * على أن السرير عندهم عبارة عن الجواهر المخصوصة المركبة على وضع وهبة مخصوصة من غير أن تكون الهيئة داخلة ومقومة اذ الهيئة التأليفية أمر اعتبارى غير موجود فكيف تكون جزءاً من الموجود * وعلى تقدير الجزئية فالمجموع أمر اعتبارى خارج عن البحث (قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه) فيه أن منشأ الامتناع هو كون المحل من عل وجوده دون ما ذكره على ما بين فى موضعه (قوله معنى قيام الشئ) قيد بالشئ دون الممكن اشارة الى أن معنى القيام بذاته فى الواجب والممكن بمعنى واحد واشترآكه معنى بخلاف المتكلمين

(١) هذا انما يتم اذا كان قوله أعيان وأعراض من قبيل التقسيم دون الاحكام اذ المحمول قد يكون اعم بخلاف القسم (منه) (٢) لانه مغزى وكل مغزى يجب ان يكون مفرداً لا جماً والا يلزم التعريف بالافراد (منه) (٣) هذا انما يتم اذا كان الاعيان نفس القسم دون قيد القسم (منه) (٤) يحتمل ان يراد بالواسطة هنا الواسطة فى الثبوت (منه) (٥) فيه أن النقض باق الا أنه انتقل الى تعريف العرض (منه)

أي ماله قيام بذاته من العالم (إما مركب) من جزأين فصاعداً عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلاثة أجزاء لتتحقق الأبعاد الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق * وعند البعض من ثمانية أجزاء لتتحقق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة * وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بأزائه هل يكفي فيه التركيب من جزأين أم لا * احتج الأولون بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زِيدَ عليه جزء واحد إنه أجسم من الآخر فلولا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية وفيه نظر لأن أفضل من الجسمية بمعنى الضخامة * وعظم المقدار يقال جسم الشيء أي عظم فهو جسم وجسم بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة (أو غير مركب كالجوهر) يعني العين الذي لا يقبل الأقسام لأضلا ولاوها ولا فرضاً اعتباراً (وهو الجزء الذي لا يتجزأ) ولم يقل

(قوله أعني الطول والعرض والعمق) يعني البعد المفروض أولاً وثانياً وثالثاً (قوله ليتحقق تقاطع الأبعاد) ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة بأن يتألف اثنين بحيث أحدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعاً إلى الاصطلاح) وإن كان لفظياً راجعاً إلى اللفظ واللغة كما وقع في المواضع (قوله ولا فرضاً) أي مطابقاً للواقع والا فللمقل فرض كل شيء غير واقع

فإن الاشتراك لفظي وكذا الحال في عدله تأمل (قوله أي ماله قيام بذاته) الأولى مرجع الضمير إلى العين الذي في الإعيان^(١) (قوله وهو الجسم) عند جمهور من الأشاعرة إذ لا واسطة عندهم بين الجوهر الفرد والجسم (قوله أعني الطول) وهو البعد المفروض أولاً والعرض ما هو المفروض ثانياً والعمق ما هو المفروض ثالثاً (قوله وليس هذا نزاعاً لفظياً) قد يناقش فيه بأن ماله إلى أن الجسم لماذا^(٢) يطلق قاتل النزاع لفظي تأمل (قوله وفيه نظر) قد يقال في دفعه أن هذا من قبيل اثبات الذات بالأثر المختص به لأن يكون من الأثر المختص به محل الحادثة (قوله يعني العين) يعني من قبيل ذكر العام وإرادة الخاص بقرينة المقابلة (قوله لا فعلاً) بأن يؤدي إلى الأمكان الخارجي ويزول به الاتصال الحقيقي وذلك إما بالنقطع أو بالكسر (قوله ولا فرضاً) إعادة كلمة لا إشارة إلى الفرق بين الوهمي والفرضي على ما هو المشهور فإن مدار الوهمي على تميز الحسن فثبت بجزء الحسن عن تميز طرف عن طرف لا ينصور الانقسام الوهمي إذا أسر الوهم منوط بالحسن بخلاف العقلي إذ ليس دائراً على ذلك إذ حكم العقل وأمره ليس دائراً على الحسن بل يجري في جميع المراتب فله أن يلاحظه في ضمن الإيجاب الكلي ويقال إن كل جزء منه يتميز فيه طرف عن طرف على وجه يكون مطابقاً للواقع * قال المحقق الرازي في المحاكمات * والحق عدم الفرق بينهما ذلك أن تقول إن عدم الانقسام العقلي كاف في التميز فالفائدة في ذكر البواقي * قلت هي الإشارة إلى أقسام القسمة بينهما واستثاها بالمرءة * لا يقال إن هنا أقساماً أخرى مثل الاختلاف بالمرضين والموازاة والمحاذاة لأنها راجعة إلى الوهمي بل الحق أنها من أسباب القسمة الوهمية وليس شيء منها من القسمة * قال الفاضل الحنفي رحمه الله أي مطابقاً للواقع والا فللمقل فرض كل شيء غير واقع * ثم كلامه * ولا خفاء في أن السكينة في جبر المنع إذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي وفرض صدقه على كثيرين إذ الفرض فيه محتج^(٣) كالمفروض

(١) لعل الوجه هو القرب والتعميم (منه) (٢) وهو لعظم المقدار فانه مختص بالجسم عند المتكلمين وعند الحكماء غير مختص (منه) (٣) فيه إن الفرض هنا يعني الملاحظة مطلقاً لا بمعنى التجاوز العقلي والمستع هو الثاني وأما قلنا مطلقاً لأن الملاحظة في ضمن الإيجاب الكلي لا تنصور بدون التجاوز * وقد يقال إن المستع هو الفرض بمعنى التجاوز العقلي دون الفرض بمعنى الملاحظة ولو في ضمن أمر كلي أو التقدير والمعتبر هنا هو الفرض بالمعنى الثاني (منه)

(قوله عن ورود المنع) وإن أمكن دفعه بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده * (٧٣) لا يقال أحتمال جزء لا يبدل الدليل

على حدوثه يتأني بفرض
المستف وهو بيان حدوث
العالم بجميع أجزائه * وأيضاً
وجود جوهر مركب من
جوهرين مجردين محتمل
فلم لم يلتفت إليه وحصر
المركب في الجسم * لانا
قول الفرض بيان حدوثه
بجميع أجزائه المعلومة
وعدم بيان حدوث المحتمل
لا يتأني * وأحتمال المركب
في الجردات بما لم يذهب
إليه أحد بخلاف نفس
الجردات فإن أكثر الناس
قائل بها فقلنا لم يلتفت إليه
(قوله خط بالفعل) أي
مستقيم لان اللازم هذا
وان كان مطلق الخط بالفعل
بناقي الكثرة الحقيقية (قوله
وذلك إنما يتصور في
المتأني) برده عليه ان العقل
جازم بأن جميع مراتب
الاعداد أكثر مما بعد
العشرة منها * وكذا تعلقات
علمه تعالى أكثر من
تعلقات قدرته (قوله والثاني
الح) حاصل هذا الوجه
أن كل ممكن مقدور لله
تعالى فله أن يوجد
الاقتراقات الممكنة ولو غير
متناهية فحينئذ كل مغترق
واحد جزء لا يتجزأ *

وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع فإن ما لا يتركب لا يخضع عقلاً في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ
بل لا بد من ابطال الهولي والصورة والمقول والنفوس المجردة من الابدان ليم ذلك وعند الفلاسفة
لا وجود للجوهر الفرد أعني الجزء الذي لا يتجزأ وتركب الجسم إنما هو من الهولي والصورة * وأقوى
أدلة إثبات الجزء أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تنماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو حاسته
بجزأين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي * وأشهرها عند المشايخ وجهان
الأول أنه لو كان كل عين منقسماً لآلى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الحيل لان كلا منهما غير متماهي
الاجزاء والعظم والصغر إنما هو بكثرة الاجزاء وقتها وذلك إنما يتصور في المتماهي * والثاني أن

كما بين في موضعه تأمل (قوله والصورة) نوعية كانت أو جسمية * وقد يقال ان الصورة
الجسمية هي الجسم في بادئ الرأي بل حقيقته عند البعض (قوله والنفوس) فليكن كانت أو إنيائية
والظاهر أن قيد المجردة متعلق بالنفوس * والفرق بين العقل وبين النفس هو أن النفس وان كانت
مجردة عن المادة من حيث الحلول كالعقل لكنها متعلقة بها من حيث التدبر والتصرف لاجل
الاستكمال بخلاف العقل فإنه ليس متعلقاً بها من هذه الحية^(١) لان كل ما يمكن أن يحصل لها فهو
حاصل بالعقل فليس لها كمال متظر ولهذا قد تبعد النفس عن الماديات كما أنها تعد من الجردات
تأمل (قوله كرة الخ) هي الجسم الذي يحيط به حد واحد على وجه تساوي الخطوط المفروضة
المستخرجة من النقطة المفروضة في حاق الوسط الى أي جانب يفرض والمراد بالحقيقة أن لا تكون
كرويتها بحسب الحس فقط بل تكون كذلك في تحد ذاتها تأمل (قوله على سطح حقيقي) مستو
وهو المقدار الذي يقبل الانقسام في الجهتين فقط والاستواء هو أن يكون أي خط يفرض فيه
مستقيماً (قوله إنما هو بكثرة الاجزاء وقتها) بمعنى أن العظم والصغر لا يوجدان بدون القلة والكثرة
فلا يتأني وجود الكثرة والقلة بدونها كما في الجردات والاعداد (قوله وذلك إنما يتصور في
المتماهي) يعني أن الكثرة والقلة لا توجدان بدون التماهي في الجملة سواء كانا في الجانبين معاً أو احدهما
فقط اذ لو^(٢) كان كل واحد من الجانبين غير متناه لوجد بازاء كل جزء يفرض في أحدهما جزء من
الآخر بالضرورة^(٣) فلا معنى للقلة والكثرة الآن لا يكون كذلك بان يوجد في أحدهما جزء لا يكون
بازائه جزء من الآخر فلا يتجه ما قاله الفاضل الحنفي برده عليه أن العقل جازم بأن جميع مراتب
الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها * وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته * ثم كلامه *
والجواب بان الكلام فيها دخل تحت الوجود ليس بشئ * وكذا الجواب بان ذلك اشارة الى الكثرة

(١) وان كان متعلقاً من حيث التأثير والإيجاد (منه) (٢) وبسطه أيضاً ما قالوا في برهان التطبيق من
أن أحاد إحدى الجملتين إذا طابق أحاد الجملة الأخرى يلزم كون الزائد كالناقص وبالعكس (منه)
(٣) وكل واحد فيما نحن فيه من أي جانب يفرض فهو غير متناه من حيث الانقراض ومن
حيث الازدياد مما بخلاف العدد الغير المتماهي من حيث الازدياد فهو متناه من حيث الانقراض
ولهذا قبل القلة والكثرة إذ إحدى الجملتين زائدة على الأخرى بقدر متناه بخلاف ما نحن فيه
فانه ليس كذلك كما يظهر بالتأمل الصادق (منه)

{ ب } * (في حواشي العقائد أوله) ... اذ لو أمكن اقترافه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فدخل تحت
الاقتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مغترقاً واحداً وان لم يمكن اقترافه ثبت المدعى وعلى هذا التدبير لا يرد اعتراض الشارح

اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته والامسا قبل الافتراق قاله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزأ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه أن أمكن افتراقه لازم قدرة الله تعالى عليه دفعا للمعجز وان لم يمكن ثبت المدعي والكل ضعيف * أما الأول فلانه لما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتي يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل * وأما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا وانما المظن والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق يمكن لاي نهاية فلا يستلزم الجزء * وأما أدلة الذي أيضا

والقلة التي يترتب عليها المظن والصغر ويستلزمها لاي مطلق الكثرة والقلة تأمل ^(١) قوله ليس لذاته (بأن يكون الاجتماع مقتضى ذات الجسم انتفاء تاما لا لذات الاجزاء) قوله والامسا قبل الافتراق (اذ لو قبل لزم تخلف المتقضي عن المتقضى أو اجتماع المتقابلين في محل واحد وذلك محال سواء كانا مستنديين الى سبب واحد أو الى سببين * وقد يناقش في استحالة الثاني واليه أشار قدس سره في حواشي شرح الطوالع (قوله قاله تعالى قادر الخ) في تقريره على ما فرع عليه تأمل ^(٢) قوله لان الجزء مالح (بيان علة التفرع أو المحذوف وهو قوله حينئذ يحصل المطلوب وهو وجود الجواهر الفرد (قوله وان لم يمكن الخ) ان أريد عدم امكان الافتراق الخارجي فلا يثبت المدعي ^(٣) وان أريد به الاعم فلا تم الملازمة الساجدة وتعيين القدرة خلاف المعارف والمصطلح فليتأمل (قوله على ثبوت النقطة) وهي قد توجد دون الخط كما في الجسم المحروطي * ويرد عليه أنهم صرحوا بان النقطة من الاعراض الأولية للخط فكيف توجد بدونه فليتأمل (قوله فلان الفلاسفة) أي الجمهور (قوله من اجزاء بالفعل) ذات المتفاضل (قوله باعتبار المقدار) من غير مدخلية قلة الاجزاء وكثرتها كما في صورة التخلخل والتكاثف ^(٤) والقول بان استعداد الجسم للمقدار الصغير والكبير انما هو باعتبار قلة الاجزاء الوهمية المفروضة وكثرتها ومراد المستبدل بالاجزاء ما بهم الوهمي والمحقق بما لا ينتفى اليه * ولوقيل ان الصغر والكبر فروع تنامي المقدار وتنامي المقدار بوجوب انقطاع النسبة * قلنا سم ^(٥) في النسبة الانفساكية دون الوهمية * ولوقيل ان كل ما يقبل النسبة الوهمية يقبل النسبة الانفساكية ولهذا بطل مذهب ذيمنر الحليس * قلنا هذا فرع تماثل الاجزاء وذلك لم يثبت بعد فليتأمل (قوله والافتراق ممكن الخ) بمعنى انه لا ينتهي في النسبة الى حد لا يقبل النسبة لا بمعنى انه يمكن خروج جميع الانقسامات الممكنة

(قوله على ثبوت النقطة)

ان قلت النقطة نهاية الخط

بالفعل ولا خط بالفعل

في الكرة فلا نقطة فيه *

قلت تلك النسبة مهمة

لا كلية فان نهاية أحد

سطحي الجسم المحروطي

نقطة بلا خط وكذا

المركز

(١) لعل وجه التأمل ان هذا الرد تام لكنه مضر وغير مفيد للمقصود لان الحردة التي فرضنا عدم تنافها لاثبات المقصود بسبب ابطال الملازمة من ذلك لعدم التام أيضا متناهية من جانب الابتداء وهو خلاف المفروض (منه) (٢) اذ مصحح تعلق القدرة هو الامكان الخارجي دون مطلق الامكان ذهنيا كان أرحار جيا والامكان الذهني لا يستلزم الامكان الخارجي (منه) (٣) اذ عدم الامكان الوهمي معتبر في الجواهر الفرد فلا يلزم من عدم امكان الخارجي عدمه ومصحح القدرة هو الامكان الخارجي (منه) (٤) التخلخل زيادة مقدار الجسم من غير اتصال شي آخر والتكاثف انتقاص مقدار الجسم من غير فصل شي (منه) (٥) وبالجملة ان الصغر والكبر فرع التام في بحسب الازدياد دون التام بحسب الانتقاص والكلام في التام بحسب الانتقاص (منه)

فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف * فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة * قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهولي والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الحرق والالتئام عليها (والعرض بالاقوم بذاته) بل بنفيه بأن

الغير المتناهية من القوة الى الفعل ^(١) بان يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل وذلك باطل برهان التطبيق ^(٢) فالخارج الى الفعل في كل مرتبة متناهية ومن البين ان القدرة على الأمور الغير المتناهية على سبيل البذل لا تستلزم القدرة عليها مجتمعة على قياس ما قيل ان ازالة الامكان لا تستلزم امكان الازلية فلا يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ ولا يلزم من امكان اقترافه مرة أخرى خلاف المفروض . ومن هنا ظهر لك بطلان ما قاله الفاضل المحشي رحمه الله حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله ان يوجد الاقترافات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن اقترافه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الاقترافات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن اقترافه ثبت المدعي وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح (قوله فلا تخلو عن ضعف) فيه ايماء الى أن أدلة النفي ليست بمثابة أدلة الاثبات في الضعف (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة) فيه ايهام لطيف (قوله المؤدي الى قدم العالم) باعتبار بعض أجزائه كما مررت الاشارة اليه (قوله ونفي حشر الاجساد) اذ الحشر عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة أو عن ايجادها ثانيا بعد اعدامها بالمرّة ^(٣) ولا يخفى في أن الحشر بالمعنى الثاني لا يتصور مع القدم وأما بالمعنى الاول فالمنافاة غير ظاهرة . على أن في تركيب الجسم من الاجزاء التي ذيقراطية ^(٤) نجاة من تلك الظلمات أيضاً كما لا يخفى على من له أدنى توجه فتوجه (قوله المبني عليها دوام حركة السموات) ^(٥) الخ) اذ الحرق والالتئام لا يتصوران بدون الحركة المستقيمة وهي لا تدوم على أصلهم ولو تركيب الجسم من الاجزاء بالفعل لا يتصور الحركة المستديرة بدون حركة الاجزاء المستقيمة فليأمل (قوله بل بنفيه) ^(٦) الاولى أن يقال بأمر آخر لان الصفة ليست غير الذات كما أنها ليست عينها وفيه أن ذلك

(قوله ونفي حشر الاجساد)
لانه في الآخرة فينا فيه
الاستمرار الأولى (قوله
المبني عليها دوام حركة
السموات) أدلة دوامها
المذكورة في الكتب
الحكيمة المتداولة غير مبينة
على أصل هندسي ولعل
الشارح اطلع على دليل
ينبني عليه .

(١) هكذا حقق مذهب جمهور الحكماء من قبول الاقسام الى غير النهاية تأمل (منه) (٢) اذ برهان التطبيق عند المتكلمين جار في كل ما دخل تحت الوجود من الأمور الغير المتناهية سواء كان بينها ترتيب أولا واجتماع في الوجود أولا تدبر (منه) (٣) الخلاف في اللغة درخت بيد كما هو المختار (منه) (٤) ليت شعري ما ثمرة الخلاف في معنى الحشر لو فسر الملاك في الآية الكريمة (كل شيء هالك الا وجهه) بالفناء والعدم بالمرّة كما هو المشهور المتعارف (منه) (٥) كما هو المختار الظاهر من حديث الطير في قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام (منه) (٦) يعني قال ذيقراطيس ان الجسم مركب من أجسام صغيرة صلبة وهي لا تقبل الاقسام فعلا لكن تقبل الاقسام وهما فالمستكفون ان اختاروا هذا المذهب لسكان لهم نجاة من كثير من ظلمات الفلاسفة (منه) (٧) دوام حركتها لا ينافي الحشر وكذا امتناع الحرق والالتئام بل مسئلة الاختيار على المشهور والمعراج الجسماني (منه) (٨) وجه الاضراب ان للمعبر في العرض هو القيام بالغير وان المعبر في التبعة أو الاختصاص ليس الا القيام بالغير دون عدم القيام بذاته تأمل (منه)

يكون تابعاً له في التجيز أو مختصاً به اختصاصاً بالتعريف على ما سبق لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله
بدون الحيل على ما ينوهم فإن ذلك إنما هو في بعض الاعراض (ويحدث في الاجسام والجوامر)
قيل هو من تمام التعريف احترازاً عن صفات الله تعالى (كالألوان) وأصولها هي السواد
والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة أيضاً والبواقي بالتركيب (والا كوان) وهي الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون (والطعوم) وأنواعها تسعة وهي المرارة والحراقة والملوحة والعفوسة
والخوخة والقبض والحلاوة والدسومة والنفاهة ثم يحصل التركيب أنواعاً لا تحصى (والروائح)
وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة والأظهر أن ما عدا الكوان لا يمرض الا للاجسام

(قوله قيل هو من تمام
التعريف) وقيل لا إما
خروجها بكلمة ما اذ هي
عبارة عن الممكن وكل
يمكن محدث وإما لانها
مرض فلا يصح اخراجها
(قوله والأظهر أن ما عدا
الكوان الخ) ذكر في
شرح التجريد أن الاعراض
المحسوسة بأحدى الحواس
الحس لا يحتاج الى أكثر
من جوهر واحد عند
المتكلمين ولعل ما في
الكتاب رأي الشارح أو
مذهب بعض منهم

الحكم يختص بالصفات القديسة تأمل (قوله تابعاً له في التجيز) بأن يكون في عرض التجيز له
واسطة في العروض^(١) (قوله اختصاصاً بالتعريف) فيه تسامح (قوله في بعض الاعراض) كالأعراض
النسبية مثل الابن^(٢) عند من يقول بوجودها تأمل (قوله قيل هو من تمام التعريف الخ) إشارة الى
ضعفه خروجها بكلمة ما اذ هي عبارة عن الممكن وكل يمكن حادث أو الموجود الذي اعتبر مغايرة
لذات أو خروجها بقوله لا يقوم بذاته^(٣) لأن معنى عدم القيام بالذات هو النسبية في التجيز وما قال
الفاضل الخنسي وإما لانها عرض فلا يصح اخراجها ليس على ما ينبغي^(٤) تأمل^(٥) (قوله والبواقي
بالتركيب) من الاثنين أو المتحدة^(٦) (قوله وأنواعها الخ) أي أصولها البسيطة^(٧) إذ المركبات غير منضبطة
وغير مندرجة تحت الضبط وهي في الحقيقة طمان أو أكثر يدركان معاً ويظن أنها طعم واحد كمال
المجاورة بين حاملها ونوقش في الحصر في التسعة بالخيار والفرع اذ يحس من كل واحد منها طعم
لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وأنت خير بأن الحكم بعدم التركيب لا يخلو عن الاشكال
(قوله والعفوسة) نوقش في كون العفوسة والقبض نوعين اذ الاختلاف بينهما بالعوارض كالشدة
والضعف دون الماهية ويؤيده الفرق بأن انقبض طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه والعفوسة طعم
يأخذ ظاهر اللسان وحده (قوله والنفاهة) هي طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا أنه لا يحس
احساساً متميزاً ولهذا فسر بعدم الطعم وجعل عده من الطعوم مثل عدم المطلقة العامة من الموجبات
(قوله لا يمرض الا للاجسام) بطريق جري المادة من غير أن يكون مشروطاً بالمزاج والتركيب^(٨)
على ما يقتضيه أصل الاشاعة

(١) أو في الثبوت (منه) (٢) وهو حصول الشيء في المكان (منه) (٣) اذ مآله الى القيام
بالغير وإن كان أعم منه بحسب المفهوم واليه أشار بقوله بل بغيره (منه) (٤) وهذا لا يلائم قوله أو
مختصاً (منه) (٥) اذ العرض قسم من العالم والقسم يجب ان يكون أخص مطلقاً من المقسم على ما هو
الحق وليس فيه اذن التفرع اذ العرض هو الحدوث والتجيز (منه) (٥) وقائدة قوله ويحدث الخ إشارة
الى رد من اشترط في حدوث ما سوى الكوان التركيب والمزاج كالفلاسفة ويؤيده عدم الاختصاص
بالاجسام (منه) (٦) أراد من الاثنين السواد والبياض ومن المتحدة السواد والبياض والحمرة والخضرة
والصفرة كذا فهم من كلامه (منه) (٧) الا أن يراد بالانواع خلاف المصطلح (منه) (٨) اذ
الواجب قادر بالقدرة التامة والكل مستعد الى ابتداء من غير مدخلة أمر غيره فيجوز أن يخلق
الالوان في الجوهر الفرد من غير اشتراط التركيب والمزاج على ما هو رأي الفلاسفة (منه)

(قوله أما الاعراض فبعضها الح) ولك أن تستدل بما سيجي من عدم بقاء مطلق العرض لكنه ملك خاص بالاشعري (قوله يكون حادثا بالضرورة) اذ القصد الى ايجاد الموجود تمتع بدسمة واعترض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على اليجاد كتقدم اليجاد على الوجود في انه بحسب الذات لا الزمان فتجوز مقارنته للوجود زمانا والحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجوده (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) أي مستمر فان قلت يجوز أن يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه قلت بطله برهان التطبيق كما سيجي. لم يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند الى القديم بأمر عديم كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال عنه (قوله فان كان مسبوقا الح) لو قيل فان كان مسبوقا يكون آخر في حيز آخر فحركة والا فكون لم يرد سؤال آن

فاذا تقرر أن العالم أعيان واعراض والاعيان أجسام وجواهر فنقول السكت حادث أما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كافي أضداد ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الإيجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المملول عن العلة التامة. وأما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. أما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز

(قوله فاذا تقرر الح) يعني لما ثبت انحصار العالم في الاعيان والاعراض وانحصار الاعيان في الاجسام والجواهر بالدليل المخرج من القصة. وأما لم يتعرض المصنف لجصر الاعراض إما لعدم الاطلاع على انحصارها أو لعدم تعلق الفرض العلمي به تأمل (قوله بالمشاهدة) أي بمدخلتها في الجملة فلا يلزم منه كون مثلة لحدوث من الحسبات والمشاهدات (قوله ولا يلزم استناده الح) دفعا للتسلسل (قوله يكون حادثا) إذ القصد انما يكون حال العدم والايلازم قصد تحصيل الموجود وهو محال هذا هو المصور في كتب القوم والمشهور فيما بينهم. واعترض عليه الأمدى بأنه يجوز أن يكون تقدم القصد على اليجاد كتقدم اليجاد على الوجود بأن يكون ذاتيا لازمانيا ولا برهان على بطلانه تأمل (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) أي مستمر الوجود لا يطرأ عليه العدم. قال الفاضل المحشي يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند بأمر عديم كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال عنه. ثم كلامه. ولك أن تقول إن ذلك الشرط العدمي لا يخلو من أن يستند الى الموجب بالذات أو بواسطة أو الى الشرائط العدمية لا الى النهاية أو الى المتع بالذات وأيا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث بطريان وجوده. أما على الاول والثالث فظاهر. وأما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا لزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل برهان التطبيق وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الامور الوجودية والعدمية إذ عدم التناهي في أحدهما ضروري فاذن يلزم وجود الامور الغير المتناهية على أن التسلسل في الامور العدمية باطل برهان التطبيق وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في المباحث الالهية فالتأمل (قوله فان كان مسبوقا الح) قال الفاضل المحشي لو قيل فان كان مسبوقا يكون آخر في حيز آخر فحركة والافسكون لم يرد سؤال آن الحدوث. ثم كلامه. لكن يلزم عدم اعتبار البث في السكون وهو خلاف العرف واللغة^(١) وعلم^(٢) ان الحركة والسكون على ظاهر عبارته عبارة عن السكون في الحيز المسبوق يكون آخر في ذلك الحيز بعينه^(٣) أو في حيز آخر. وما له

(١) فلا يتم الدليل على ما هو العرف واللغة وهو صلاحية سؤال آن الحدوث الا ان يحمل السكون على خلاف معني العرف تأمل (منه) (٢) وبه يشعر قوله في السؤال كما لا يكون ساكنا (منه)

في حيز آخر فهو متحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين والكون كونان في آئين

الى ما قيل ^(١) من أن الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني . والكون هو الحصول الثاني في المكان الاول ^(٢) ولوقيل يتقضى تعريف كل واحد منهما بفرض الآخر منهما مثلاً اذا تحرك الجسم من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول ثم استقر فيه . قلنا المراد بالسبق السابق الانصالي أي السابق من غير واسطة . ونوقض تعريف الكون بالحركة بالاستدارة . وأجيب بما حاصله أن التقضى ان كان باستدارة الجوهر الفردي على نفسه في حيزه فلم يثبت القول منهم بها وبمجرد الاحتمال غير كاف في التقضى ^(٣) وان كان باستدارة الجسم فليس يتمحرك على الاستدارة حقيقة ولا متحرك واحداً بمحركة واحدة بل هناك متحركات بمحركات متعددة الحركة الابدية ^(٤) وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك الحركات بمخرج عن المورد اذ الوحدة معتبرة في كل المورد على قياس ما قيل ان التصديق على بذهب الامام خارج عن مورد الفسمة . وقد يقال في الدفع ان المنبر في المورد هو الوحدة النوعية فلا تنافي التعداد الشكلي . وأيضاً يلزم أن يكون كون واحد سكوناً وحركة معاً عند من يقول ببقاء الاعراض . وقد يلزم ذلك بناء على أنهم اتفقوا على ان اختلاف أنواع الكون ليس بالفصول بل بالاورش الاعتبارية . وفيه أن هذا يجب الظاهر بتأني القول بالتقابل بينهما وأثبت انواع لمطلق الكون ^(٥) الا أن يراد بالثبوت المعنى اللغوي تأمل قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ قد اتفقوا على ان الجسم لا يوصف بالحركة مالم يتصف بالكون الاول في الحيز الثاني ولا بالكون الاغنى انضافه بالكون الثاني في المكان الاول . فاختر بعضهم أن الحركة بمجموع الكونين في الآئين في المكانين وأن الكون بمجموع الكونين في الآئين في مكان واحد . والبعض الآخر أن الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني . والكون هو الحصول الثاني في المكان الاول . واعترض عليه بأنهم اتفقوا على وجود الكون بأنواعه الاربعية ولا وجود للحركة والكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض . ويمكن أن يجاب عنه بأن وجود أجزاء الكل بأسرها ولو على سبيل التعاقب كاف في القول بوجود الكل . قال الفاضل المحشي برد عليه أن ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآل الثالث لزم أن يكون كونه في الآل الثاني جزءاً من الحركة والكون معاً فلا يمتازان بالذات . والحق أن الحركة كون أول في مكان ثان والكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآتات وأما على القول ببقائها ففيه أيضاً اشكال

(قوله الحركة كونان الخ)

يرد عليه ان ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآل الثالث لزم أن يكون كونه في الآل الثاني جزءاً من الحركة والكون معاً فلا يمتازان بالذات . والحق ان الحركة كون أول في مكان ثان والكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآتات وأما على القول ببقائها ففيه أيضاً اشكال

(١) ولا يخفاء في أنه يلزم حينئذ ان يكون للجسم السكّان في حيز ثلاث آتات مثلاً سكّات وان لا يكون الاول بالقياس الى الكون في الآل الثالث سكوناً (منه) (٢) واعلم ان اثبات الكونين في السكّات بناء على عدم بقاء الاعراض كما هو مذهب الاشعري (منه) (٣) وقد يقال ان مجرد الامكان في التقضى كاف ولا يلزم فيه الوقوع كما هو المشهور (منه) (٤) لا يخفاء في أنه يلزم حينئذ ان يكون للجسم السكّان في حيز واحد ثلاث آتات مثلاً سكّات وأن لا يكون للجسم السكّان في الآل بالقياس الى الكون في الآل الثاني سكوناً (منه) (٥) يعني ان مرادهم بالكون هو الكون المسبوق بالكون الاخر دون مجموع الكونين كما هو ظاهر عبارتهم وذهب اليه جمع والا يلزم ان لا تكون الحركة والكون موجودين في الخارج حقيقة بل تأويلاً كما أسرنا اليه في أصل الحاشية (منه)

في مكان واحد * فان قيل يجوز أن لا يكون مسبوقاً بكون آخر أصلاً كما في آن الحدوث فلا يكون متحركاً كما لا يكون ساكناً * قلنا هذا المتع غير مضر لما فيه من تسليم المدعى . على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان * واما حدوثها فلا ينافي من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي للسبوقية بالغير والازلية منافيتها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال

أيضاً اشكال^(١) * ثم كلامه * يعني يلزم حينئذ أيضاً على القول ببقاء الاكوان عدم تميز الحركة والسكون بنسب الذات بأن يكون كون واحد حركة وسكوناً مطلقاً ولا خفاء في أن ذلك ليس بمستبعد جداً . وقد يلتزم ذلك اذ هم قد اتفقوا على ان اختلاف أنواع الكون ليس بالفصول بل بالموارض الاعتبارية والموجود في الحقيقة هنا ليس الانفس الكون * والتحقيق يقتضي أن يكون هناك كون واحد بالشخص باق بحسب ذاته فله نسبة الى حدود المسافة فان تبدلت النسبة في كل آن يفرض الى غير ما كانت عليه في الآن السابق فذلك الكون من هذه الجنية حركة والافكون . ومن هذا ظهر لك أن قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان ليس على ما ينبغي (قوله فان قيل الخ) منع للمقدمة القائلة بأن الاعيان لا تخلو عن الحركة والكون (قوله كما لا يكون ساكناً) مشعر بأن توهم الكون فيه أبعد من توهم الحركة وليس كذلك بل الامر بالعكس (قوله قلنا هذا المتع غير مضر) الظاهر أن هذا على قانون المناظرة جواب عن المتع بتغيير الدليل^(٢) تأمل (قوله تقتضي السبوقية بالغير) سبقاً زمانياً * وفيه أنه ان أريد بالغير ماهو غير جنس الحركة^(٣) فلاقتضاء في حين المتع وان أريد به ماهو من جنسها أعني سبق بعض الافراد من الحركة على البعض الآخر منها فلاقتضاء مسلم لكن لا يفيد المطلوب أعني حدوث مطلق الحركة أو الفرد المنتشر اذ حاصله حينئذ أن ماهية الحركة تقتضي سبق كل فرد منها بفرد آخر ولا شك انه لا يلزم منها الاحداث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه * وقد يقال ان سبق فرد منها على فرد آخر منها الى غير النهاية ولو على سبيل التعاقب باطل ببرهان التطبيق فلا بد أن ينتهي الى فرد لا يكون مسبوقاً بآخر فيلزم حينئذ حدوث المطلق ويتم المطلوب (قوله ولان كل حركة الخ) فيه مثل مامر * وقد عرفت ما فيه * وأيضاً ان التقضي وعدم الاستقرار ليس الا في النسبة والاضافة الى حدود المسافة دون ذات الحركة ولا يلزم من تغير الاضافة وحدوثها حدوث ماهو ذات الاضافة مع ان التقضي للسبوقية بالغير وعدم الاستقرار هي الحركة بمعنى القطع لا الحركة بمعنى التوسط والكلام ليس الا في الحركة بمعنى التوسط^(٤) أعني

(قوله فهو جائز الزوال)
فان قلت جوازها لا يستلزم
وقوعه فيجوز أن يوجد
سكون مشعر * قلت جوازها
يستلزم سبق العدم لان
القدم ينافي العدم مطلقاً
وبه يتم المقصود

(١) وعلى تقدير عدم بقاءها لا تكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الشكل وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب (منه)
(٢) حاصله ان السكائن في الجز ان لم يكن كونه مسبوقاً بكون فامر الحدوث بين والا فلا يخلو من ان يكون كونه مسبوقاً بالكون السابق في ذلك الجز بعينه فكون والافكون (منه) (٣) مثل الانتقال من الموازاة بالسكائن الى الموازاة بالبعض الآخر منها ومن البين ان للسبوقية باعتبار الموازاة لا تنافي ازالة الحركة (منه) (٤) اذ هي موجودة حقيقة وهي من الاعراض واما الحركة بمعنى القطع فامر وهي لاشي محض على ما بين في موضعه كالزمان (منه)

(قوله لادليل على انحصار
الاعيان الخ) والاستدلال
بان الجرد يشارك الباري
تعالى في التجرد فيمتاز
عنه بقية آخر فيلزم
التركيب ليس بشئ اذ
الاشتراك في الموارض سيما
السلبية لا يستلزم التركيب
على انه يجوز ان يمتاز بيمين
عدمي كما هو مذهب المتكلمين
فلا يلزم التركيب (قوله
لان أدلة وجود الجردات
غير تامة) كما ان أدلة ثبوتها
كذلك منها ما سبق آخفاً
ومنها ما يقال مالا دليل
عليه يجب فيه والالجاز
أن يكون بحضرتنا جبال
شاهقة لانها قارة مفسطة
ومجاها بان الدليل ملزوم
للمدلول وانتفاء للزوم
لا يستلزم انتفاء اللازم على
ان عدم الدليل في نفس
الامر ممنوع وعدمه عندك
لا يفيد وعدم حضور
الخيال الشاهقة معلوم
بالبداهة لانه لادليل عليه
(قوله حدوث الاعراض)
أي حدوث سائر الاعراض
حدوث البعض دليل
وحدوث الآخر مدلول

لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يتمتع قدمه * وأما
المقدمة الثانية فلان مالا يتخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال *
وهنا أبحاث * الأولى انه لادليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وأنه يتمتع بوجود يمكن
يقوم بذاته ولا يكون متحيزاً أصلاً كالنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة * والجواب ان
المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان أدلة
وجود الجردات غير قائمة على ما بين في المطولات * الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع
الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أصداده كالأعراض القائمة بالسروات
من الاشكال والامتدادات والاضواء * والجواب أن هذا غير محل بالفرض لان حدوث الاعيان
يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها * الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة
حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار
الوجود في أزمنة متعديرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى أزلية الحركات الحادثة أنه مامن حركة
الاوليها حركة أخرى لالي بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون انه لاشئ من جزئيات
كون التحرك بين المبدأ والتمهي فليأمل (قوله لان كل جنم الخ) وكذا الجوهر فلا ينحى أن
الدليل لا يرد على الدعوى (قوله وقد عرفت أن ما يجوز عدمه الخ)^(١) فيه ان المعلوم مما سبق ليس
الإنشائي القدم بنفس وقوع المدم دون جوازه * ومن البين المكشوف أنه لا منافاة بين إمكان
العدم وبين التقدم الا ان يراد بالجواز الجواز الوقوعي والإمكان بحسب نفس الامر لكن حيث
لا يرد الدليل أعني قابلية الجسم للحركة على الدعوى * قال الفاضل الحنفي رحمه الله فان قلت جوازه
لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر^(٢) * قلت جوازه يستلزم جواز سبق المدم لان
القدم ينافي العدم مطلقاً وبه يتم المقصود * ثم كلامه * ويرد عليه ان هذا انما يتم لو كان الثاني
ذاتياً لا عرضياً وذلك لم يثبت بعد (قوله وهو محال) للزوم خلاف المفروض (قوله وأنه يتمتع الخ)
عطف^(٣) على من دخول على (قوله والجواب ان هذا غير محل) هذا في الحقيقة جواب عن المنع
بتغير الدليل (قوله حدوث الاعراض)^(٤) الثابت وجودها (قوله ضرورة انها الخ) وصفاته تعالى
ليست من قيل الاعراض (قوله الثالث ان الازل الخ) منع للزوم ثبوت الحادث في الازل على تقدير
وجود مالا يتخلو عن الحادث في الازل خاضعة أنه أن أريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الفرد المعين
بخصوصه فيه فاللازمة في حيز المنع^(٥) اذ الازل عبارة عن عدم الاولية وان أريد به ثبوت الحادث
{ ١ } لا خفاء في أن المراد بالامتناع في قولهم ما ثبت قدمه يتمتع عدمه ما يتم الذاتي والغيري ومن ادعى
الذاتي فلا بد له من بيان تأمل (منه) { ٢ } من الازل الى الابد مع جواز عدمه في نفسه وهو
لا ينافي القدم (منه) { ٣ } ولعل قوله وأنه يتمتع من قيل العطف على طريق التفسير ويؤيده
الجواب (منه) { ٤ } ما ذكره في حدوث الحركة والسكون من عدم بقاء الاعراض ومن ان كل
سكون فهو جائر الزوال دليل على حدوث الاعراض (منه) { ٥ } كانه اشارة الى رد قوله واللازم
باطل وكذا للزوم (منه)

الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة • والجواب انه لا وجيد للمطلق الا في ضمن الجزئي
فلا يتصور قسم للمطلق مع حدوث كل من الجزئيات • الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم
عدم نباهي الاجسام

الغير المعين يعني الفرد المنتشر فاللازمة بينه^(١) ولكن استحالة اللازم ممنوعة (قوله لوجود للمطلق)
أي بالوجود النفسي الأصلي وأما بالوجود الظلي الغير الأصلي فقد بوجه العام بدون الخاص (قوله
الا في ضمن الجزئي) سواء قلنا بوجود الكل الطبيعي في الخارج على سبيل الاستقلال أولاً
(قوله فلا يتصور قدم الخ) هذا ظاهر اذ كانت الجزئيات متناهية وأما اذا لم تكن متناهية فلا
اذا وجود الفرد المنتشر من غير انقطاع في مرتبة من المراتب في جانب الماضي كاف في استمرار
وجود المطلق * فالحق في الجواب أن يستدل على بطلان عدم تنامي الجزئيات في كل مادة دخلت
تحت الوجود بالفعل ولو على سبيل التعاقب بمرمان التطبيق كما هو المشهور أو بأن كل واحد من
تلك الجزئيات لما كان مسبوقاً بالغير لا الى غير نهاية كان جميعها بحيث لا ينفذ عنها شيء مسبوقاً
بالغير أيضاً^(٢) ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جنسها والا لزم ان لا يكون ما فرضناه جميعاً جميعاً
فتقطع به سلسلة الحوادث * وفيه مجال بحث بعده * قال الفاضل الحنفي وأيضاً لو صح ما ذكره لزم
ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي^(٣) * ثم كلامه * وفيه أن معنى عدم تنامي الجنان عدم
الانقطاع والوقوف عند حد لا يمكن ان يوجد بعده لعمدة أخرى بل كل مبلغ يوجد منها يمكن ان يوجد
بعده من غير ان ينتهي الى حد لا يوجد بعده وان كان الموجود منها في كل مرتبة متاهياً لا بمعنى
ان الموجود منها غير متناه كما فيا نحن فيه والتقابل والتناهي انما هو بين المتناهي وعدم المتناهي
بالفعل دون عدم التناهي بمعنى الانقاف عند حد والفرق بين^(٤) فتأمل (قوله الرابع أنه لو كان الخ)
اشارة الى المعارضة بابطال قوله ان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في الجزئ^(٥) (قوله لزم عدم
تنامي الاجسام) وهو يؤدي الى عدم تنامي المقدار أو الى ترتيب الامور الغير المتناهية وضعاً والكل

(١) اذ الفرد المنتشر موجود في الخارج حقيقة عند المحقق الرازي وبه صرح في المحاكمات ولا شك ان وجوده كاف في وجود الطبيعية الحلية (منه) (٢) قد يقال ان هذا المجموع الذي لا يشذ عنه شيء لا يتخلو من ان يكون قديماً أو حادثاً فلا مجال الى الاول لان كل واحد من الآحاد حادث فيكون الكل والمجموع حادثاً فتعين الثاني ولا شك ان حدوث جميع الحركات يستلزم حدوث نوع الحركة كذا قيل * وأنت خير بان هذا لو تم قائماً بتم لو كان الجميع وجود على حدة غير وجود الآحاد * وما فيه يظهر بالتأمل الصادق (منه) (٣) من أن هذا عدم الفرق والحلظ بين غير المتأني في جانب الماضي وما هو غير المتأني في جانب الاستقبال فمليك بالتأمل الصادق (منه) (٤) الفرق بين عدم التأني في جانب الماضي وبين عدم التأني في جانب الاستقبال أن مقدمات الله تعالى متناهية في جانب الماضي وغير متناهية في جانب الاستقبال (منه) (٥) المكان والحين مترادفان عند الحكماء وأما عند المتكلمين فالمكان أخص اذ الجوهر الفرد ليس يتمكن اذ يتمكن مشروط بالاستعداد ولو في جهة واحدة (منه)

(قوله فلا يتصور قدم
المطلق) * يرد عليه إن
المطلق كما يوجد في ضمن
كل جزئي له بداية فيأخذ
من تلك الجثية حكمه
كذلك يوجد في ضمن
جميع الجزئيات التي
لابد لها فيأخذ أيضا
حكمها ولا استحالة في
انصاف المطلق بالتغابلات
بحسب الجثيات * وأيضا
لو صح ما ذكره لزم أن
لا يوصف نعيم الجنان بعدم
التام * والأصوب أن
يجاب بتام الجزئيات بناء
على برهان التطبيق

لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من الحوي • والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم وينفذ به ايماده • ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان الحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى) أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء أصلا

باطل على ما بين في موضعه (قوله لان الحيز الخ) بمعنى السطح ولا يوجد بدون الجسم ^(١) (قوله هو الفراغ الموهوم) يقبده بالموهوم لان الفراغ الموجود مذهب غيرهم أولا لان الممكن مشغول بالممكن غير خال عنه حقيقة وفراغه إنما هو مجرد الوهم والفرض ^(٢) اعلم • ان المذاهب هنا ثلاثة • أحدها للمشائين وهو المذكور في السؤال وعلى هذا لا يجب ان يكون لكل جسم حيز بل لعله حار • والثاني ما هو المذكور في الجواب للمتكلمين • والثالث لافلاطون ومن تبعه وهو البعد الموجود المجرد الغير المادي المتطبق على هذا الجسم المتسكن الحالة فيه • وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز ولما لم ينطق بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولما تمت الحاجة اليه في الجواب لم يتعرض له (قوله يشغله الجسم) اقتصر عليه وان كان الجوهر الفرد كذلك لان الفرض مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز (قوله ومعلوم الخ) اشارة الى بيان الملازمة (قوله ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح) أي وقوع أحد المتساويين من غير سبب وهو يمتنع بالاتفاق بخلاف ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح أي إقناع أحدهما من غير باعث فانه غير ممتنع عندنا بخلاف الحكماء والمعتزلة فانه يمتنع كالاول عندهما ولهذا اختار الترجيح بدل الترجيح • هذا هو المشهور والمسطور في الكتب لكنه قدس سره صرح في شرح للواقف في بحث الامكان وفي حواشي شرح هداية الحكمة أن الترجيح بلا مرجح يؤدي الى الترجيح بلا مرجح • بقي شيء وهو أنه لو قال ترجح أحد طرفي المحدث من غير مرجح بدل الممكن ^(٣) لكان أوفق ^(٤) للمذهب وأنسب للمقام والسوفي (قوله أي الذات الواجب الوجود الذي الخ) إنما فسره بواجب الوجود وان كان وضع لفظة الله بأزاء الذات المقدس اشارة الى أن مدار الناعبة والمصحح لها بسلطة الممكنات وامتيازها عن سائر الذوات ليس الا من جهة الواجبة ^(٥) انكاه قال والمحدث للعالم هو الواجب (قوله وجوده من ذاته) بمعنى أن ذاته علة ثامة مستقلة في وجوده • وفيه اشارة الى زيادة وجوده على ذاته كما هو مذهب جمهور المتكلمين (قوله ولا يحتاج الى شيء) منفصل عن ذاته (أصلا) لافي ذاته ولا في صفاته الحقيقية مطلقا لانه يتأني الوجوب الذاتي • وقد يناقش في الصفات بان الاحتياج في الصفات هل يتأني الوجوب الذاتي أولا ^(٦) واعلم • ان هذا وما قبله من قوله يكون

(قوله يشغله الجسم) خصه
بالذكر لان الكلام في
الاجسام والا فهو ما يشغله
الجسم أو الجوهر

- (١) على رأي القائلين بالجوهر الفرد وأما على رأي الثاقين القائلين بالخلاء فشغل الجسم وتفوذ الابداد فيه معتبر في حقيقة الحيز تأمل (منه) (٢) إنما عدل عنه لشارة الى ما هو المرجح عنده (منه) (٣) لكنه بقي كلامه على مذهب المحدثين من المتكلمين والمتقدمين من الحكماء اشارة الى قوة مذهبهم من ان علة الاحتياج هو الامكان وضعف مذهب قدماء المتكلمين من ان علة الاحتياج هو الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث أو المجموع المركب منهما على اختلاف فيما بينهم (منه) (٤) اذ امتياز الذات عندنا بوصف الألوهية وهي عبارة عن وجوب الوجود (منه)

اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثاً للعالم ومبدئاً له مع ان العالم اتم
لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدئ له * وقريب من هذا ما يقال ان مبدئ الممكنات بأسرها لا بد
ان يكون واجباً اذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئاً لها * وقد يتوهم ان هذا دليل

(قوله اذ لو كان جائز الوجود

لكان من جملة العالم)

ان قلت الصفة وكذا

مجموع الذات والصفة بما

يجوز وجوده وليس من

جملة العالم * قلت هذا

لا يضرنا لما فيه من تسليم

المدعي وكلامنا في الجائز

الباين * لكن يرد عليه

ان يقال يجوز ان لا يكون

من جملة العالم الذي ثبت

وجوده وحدوده فيصلح

محدثاً لذلك العالم ومبدئاً له

وحمل المحدث على المحدث

بالذات مما لا يساعده كلام

الشارح (قوله ما يصلح

علماً) أي علامة ودليلاً

(على وجود مبدئ له)

والشيء لا يدل على نفسه

فلا يكون مبدئاً ومذلولاً

اذ لا يكون جينث من العالم

فلزم التناقض (قوله وقريب

من هذا الخ) الاول طريقة

الحدوث والثاني طريقة

الامكان ووجه القرب

ظاهر

وجوده من ذاته صفة كاشفة للواجب الوجود (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) تعليل لخصر
محدث العالم في ذات واجب الوجود يعني ان محدث العالم لو لم يكن واجب الوجود لكان ممكن
الوجود ضرورة امتناع كون مبدئ الموجود معدوماً فضلاً عن ان يكون متمتع الوجود فلو كان ممكن
الوجود لكان من جملة العالم^(١) بناء على ما هو المقرر عندهم من ان كل ممكن محدث فلا يتوجه المتع
بالصفة ولا بالذات مع الصفة ولما قال الحاشي لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة
العالم الذي ثبت وجوده وحدوده فيصلح ان يكون ذلك الجزء محدثاً لذلك العالم ومبدئاً له^(٢) ثم
كلامه * لان الكلام على تقدير كون محدث العالم ممكناً ولا شك ان مبدئ الممكن لا يكون الا
موجوداً حادثاً لان مبدئ الموجودات لا يكون معدوماً لان متبذ الوجود للغير موجود بالضرورة
وبالاتفاق واما كونه حادثاً فلما مر فيكون ثابت وجوده وحدوده فيكون من العالم الذي ثبت
وجوده وحدوده فلا يصح ان يكون محدثاً لذلك العالم * وفيه لكن يرد ان يقال يجوز ان لا يكون
من العالم الذي هو عبارة عن الموجودات المتجانسة * بقي شيء وهو ان المطلوب هنا كون واجب
الوجود مبدئاً لجميع المحدثات ابتداء من غير واسطة لان مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه استناد
جميع الممكنات الى الواجب ابتداء من غير توسط أمر بطريق الاختيار لا الايجاب كما هو تحقيق
مذهب الحكماء والدليل المذكور على تقدير تمامية آما يفيد كون المحدث للعالم هو الله تعالى
مطلقاً تأمل (قوله فلم يصلح محدثاً للعالم) والا لزم كون الشيء محدثاً لنفسه ولعله وفيه تدبر
(قوله ما يصلح علماً) أي دليلاً دالاً على وجود المبدئ ولو كان من جملة العالم لكان دليلاً على
نفسه وهذا دليل اقناعي ليس مستقلاً في الاثبات وبه يشعر قوله مع ان الخ (قوله وقريب من
هذا الخ) * قال الفاضل الحاشي الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب
ظاهر * ثم كلامه * والظاهر مما سبق من قوله ترجح أحد طرفي الممكن الخ انه حمل كلام
المصنف على مسلك طريقة لامكان^(٣) تأمل^(٤) (قوله مبدئ الممكنات بأسرها) أي بأجمعها بحيث لا يشذ

(١) لو قال لكان من جملة الممكنات لاندفع اليراد لكنه خلاف السباق وطريقة المتكلمين
وان كان ملائماً لقوله ترجح أحد طرفي الممكن وعديله وأما اذا قال لكان من جملة المحدثات فينوجه
اليراد الا انه أنسب بما مهد من قوله ان المحدث لا بد له الخ (منه) (٢) قد يقال ان المطلوب
هنا اثبات الصانع مطلقاً وأما اثبات مبدئته من غير توسط أمر فطلب آخر تدبر (منه) (٣) حاصل
كلام المصنف ان العالم بجميع أجزائه محدث وان محدث المحدثات بأسرها لا بد ان يكون واجباً فآلهما
واحد والتفاوت باعتبار العنوان لكن يرد علينا ان خارج المحدثات لا يجب ان يكون واجباً بخلاف
خارج الممكنات تأمل (منه) (٤) لعل وجهه ان لا نسلم ان قول الشارح ترجح أحد طرفي
الممكن يقتضي انه حمل كلام المصنف على مسلك الامكان لم لا يجوز ان يكون اشارة الى ترجيح
مسلك الامكان على مسلك الحدوث (منه)

على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لآلى نهاية لا تحتاج الى علة وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعله بل خارجاً عنها فتكون واجباً فتقطع السلسلة *

عنها شيء بمعنى أن مبدئ جميع الممكنات هو واجب الوجود سواء كان الاستناد اليه تعالى بالذات أو بالواسطة بمعنى أن سلسلة العلل تنتهي اليه تعالى بالضرورة لا بمعنى أن مبدئ الجميع ابتداء من غير توسط شيء هو الواجب كما هو مذهب أهل التحقيق والالام يتم الدليل تأمل (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل ^(١)) لاختفاء في أنه أن أريد به أن اقادة هذا الدليل ودلالته على وجود الصانع لا يتوقف على اقامة الدليل على بطلان التسلسل بمعنى أن بطلان التسلسل ليس مقدمة من مقدمات هذا الدليل وإن كان لازماً منه فهو حق لا نزاع فيه لكن ما ذكره الشارح رحمه الله في الرد لا يساعد ^(٢) . وإن أريد به أن هذا الدليل يدل على وجود الصانع مع ذهاب السلسلة الى غير النهاية أو مع امكانه أي من غير دلالة على بطلان التسلسل فبطالته بين وما ذكره الشارح هو حق والظاهر ^(٣) أن مراده هو الاول كما لا يخفى تأمل (قوله بل هو إشارة الخ) فيه أن كون هذا من جملة أدلة بطلان التسلسل لا يفيد احتياج دلالة هذا الدليل على وجود الصانع على اقامة الدليل على بطلانه (قوله لا تحتاج الى علة) أي الممكنات للتسلسلة الغير المتناهية بأجمعها الى علة (قوله لاستحالة كون الشيء الخ) يعني أن العلة أن كانت نفس تلك الممكنات بأن يكون الجميع علة للجميع يلزم كون الشيء علة لنفسه ^(٤) وذلك واضح لزوماً وفساداً * أو بعضاً منها يلزم كون الشيء علة لنفسه وعلة معاً إذ المراد بالعلة هنا هي الفاعل المستقل بالفاعلية بمعنى أنه لا يستد شيء من الممكنات بالفعولية الا اليه أو الى ما يصدر عنه ومن جعلها نفسه وعلة . ومن هذا ظهر لك أن بطلان الدور من جملة مقدمات الدليل ^(٥) وأما كون بطلان التسلسل منها فقد عرفت ما فيه * وههنا ابجاث كثيرة لا يليق ابرادها بهذا المقام (قوله فتكون واجباً) لما بطل كون العلة نفس المجموع أو بعضاً منه تمين أن تكون خارجاً عنه والحال أن المرجو خارج عن جميع الممكنات ليس الا الواجب والمجموع المركب من الجميع والواجب من جملة الممكنات وفيه تأمل (قوله فتقطع السلسلة) إذ الواجب لما كان علة للجميع فلا بد من أن يستد اليه شيء من آحاد السلسلة والا لما كانت علة

(قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه قاله الشارح باحد أدلة بطلانه افتقار الى ابطاله * فلا يرت أن الافتقار غير الاستلزام * وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلناه (قوله وليس كذلك) لا يخفى عليك أن ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الاقطاع فبضم مقدمات أخرى وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولاً ودخول ما فرض خارجاً فظهر أن أمر الافتقار بالعكس * واعلم أنه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضاً بأن يقال بمجموع المتوقفين يمكن فعلته اما نفسه أو جزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فيقطع التوقف عنده فلا دور

(١) الا ان يقال ان الافتقار بمعنى الاستلزام وان كان متبعداً جداً (منه) (٢) إذ اللازم منه الاستلزام لا التوقف والكلام فيه الا ان يفسر التوقف والافتقار بالاستلزام لكن مراد المتوهم ما هو المشهور أعني التأخر والتقدم الثاني كما يستدعيه المقام (منه) (٣) وانما قلنا والظاهر لأنه يحتمل أن يراد بالافتقار الاستلزام أو لعل الشارح حمل عبارة المتوهم على هذا (منه) (٤) وأيضاً علة الكل لا بد أن تكون علة لكل جزء من أجزائه والا لزم خلاف المقروض تأمل (منه) (٥) يعني لازمه * لا يقال ان التسلسل من لوازمه فيكون التسلسل أيضاً من مقدمات الدليل * لانا نقول ان كون الملزوم موقوفاً عليه لا يستلزم كون اللازم أيضاً كذلك تدبر (منه)

ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق وهو أن تفرض من المعلوم الأخير إلى غير النهاية جملة ومما قبله
بواحد مثلاً إلى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق الجملتين بأن يجعل الأول من الجملة الأولى بازاء
الأول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهكذا كل واحد من الأولى واحد من الثانية

والمفروض أنه علة له فيكون طرفاً له فينتهي إليه بالضرورة^(١) (قوله ومن مشهور الأدلة) الدالة على
بطلان التسلسل وأثبت الصانع * ووجه التسمية بالتطبيق ظاهر * وللقوم في إثبات الواجب مسلكتان
الأول بيان أن الممكن سواء كان متناهي الأفراد أو غير متناهي الأفراد ما لا يتم له الوجود بدون
الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب ألبتة ويلزم من وجود الواجب تنامي السلسلة
من جانب العلل والبرهان الأول من هذا القيل * الثاني بيان امتناع عدم تنامي الموجودات الخارجية
سواء كان من جانب العلل أو من جانب المعلوم فيجعل ذلك^(٢) حجتاً مقدمة لإثبات الواجب ومن
ذلك برهان التطبيق (قوله تطبق الجملتين) فإن قيل إن التطبيق كما لا يمكن إلا فيما دخل تحت
الوجود كذلك لا يمكن إلا بين الجملتين المتحققتين المطابقتين في نفس الأمر وذلك يتوقف على
كون الجملتين متباينتين بأن لا تكون إحداها جزءاً من الأخرى وما نحن فيه ليس كذلك * فإنا
إن التطبيق يستدعي الوجود على ماهو المشهور والتعابير الحقيقية وأما التباين فلا والجزء مع السكل
كذلك * وإعلم * أن التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين * الأول أن يلاحظ خصوصية
كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم ويلاحظ انطباق الجزأين بين كل اثنين من آحادهما على
سبيل التفصيل * والتطبيق بهذا الوجه يتم الوجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع
والمتماعب لكن القوى البشرية^(٣) قاصرة عنه فيما لا يتناهي فلا يمكن الاستدلال بهذا الوجه على تنامي
شيء منها * والثاني أن يلاحظ آحاد الجملتين على الأجل ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك *
وقد اتفقوا على أن الاستدلال بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات الخارجية المترتبة المجتمعة في
الوجود وأنه لا يمكن في المعدومات الصرفة * واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة الغير المتناهية وغير
المجتمعة * فذهب المتكلمون إلى جريانه فيها لأن آحاد الجملتين فيها قد اتصف بالوجود في الجملة فيكون
ذلك في نطاق آحاد بعضها لبعض في نفس الأمر وذهب الحكماء إلى أن الأمور المنقضية من الأمور
المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق فيها بحسب نفس الأمر * وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف
بالتطابق ما لم يلاحظ خصوصيتها تفصيلاً ولم يبين لكل واحد منها مرتبة معينة والأفلا * في تطابق
فرد منها بفرد دون فرد آخر * ولذا جوزوا عدم تنامي الحركات الفلكية والنفس الناطقة الإنسانية *
قبل النفوس الناطقة المقارفة من جانب الماضي مترتبة بحسب اضافتها إلى أزمنة حدودها فيتم

(١) بيانه ان الفرض ان آحاد هذه السلسلة بعضها علة تامة للبعض فالواجب اذا كان علة للسلسلة
فلا بد أن يكون علة لواحد منها فذلك الواحد لا يجوز أن يكون هو الواحد الأول والمتوسط
والا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد فتعين أن يكون واحداً أخيراً من السلسلة
فتقطع به قطعاً (منه) (٢) أي امتناع عدم التناهي مقدمة من مقدمات إثبات الواجب (منه)
(٣) بناء على أنها حادثة والحادث لا يلاحظ ما لا نهاية له على سبيل التفصيل لانه زمانه متناه
والأمور التي لا نهاية لها غير متناهية (منه)

(قوله ومن مشهور الأدلة
برهان التطبيق) البرهان
الباقي يبطل التسلسل في
جانب العلل فقط وهي
لا تكون إلا مجتمعة وهذا
البرهان يتم جانب العلل
والمعدومات المجتمعة أو
المتعاقبة وبه يبطل عدم
تنامي النفوس الناطقة
المقارفة أيضاً لأنها مرتبة
بحسب اضافتها إلى أزمنة
حدودها * وما ذكره بعض
الافاضل من أنها قد تحدث
منها جملة في زمان وأخرى
أقل أو أكثر في آخر
وقد تحدث آحاد منها في
أزمنة مترتبة فلا تنطبق
بمجرد ترتيب أجزاء الزمان
فجوابه ان هذا انما يدفع
تطبيق الفرد بالفرد وهو
غير لازم بل يكفي انطباق
الأجزاء المترتبة ولو متعاقبة
اذ كل جملة توجد في زمان
واحد متناهية بتناهي
الابدان الحادثة فيه التي
هي شرط حدوث النفوس

كان الناقص كالزائد وهو محال وإن لم يكن فقد وجد في الأولى مالا يوجد بازائه شيء في الثانية ونقطع الثانية ونقاضي ويلزم منه تنامي الأولى لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ماحور وهمي محض فإنه ينقطع بانقطاع الوهم ولا يرد النقص بمراتب العدد بأن يطبق جملتان أحدهما من الواحد لا إلى نهاية والثانية من الاثنين لا إلى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية مع لانهما ذلك لأن معنى لانهما الأعداد والمعلومات والمقدورات أنها لا تنهي إلى حد لا يتصور فوقه آخر لا يعني أن مالا نهاية له يدخل تحت الوجود فإنه محال (الواحد)

التطبيق على الوجه الذي قررر عندهم * وأجيب عنه بأن آحاد النفوس لا ترتب لها بحسب ترتب الأزمنة إذ قد تحدث منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق فيما بين آحادها باعتبار ترتب أجزاء الزمان * ورد بأن أجزاء الزمان مرتبة وكل ما وقع فيها من آحاد النفوس متناه سواء كان ما هو الواقع فيها واحداً أو جملة فيلزم ترتب آحاد النفوس ولا يضر خلو بعض أجزاء الزمان عن الحدوث كما لا يخفى (قوله كان الناقص الخ) يرد عليه أنه إن أريد بكون الناقص كالزائد التساوي في الكمية فاللازمة ممنوعة^(١) إذ التساوي في الكم من خواص المتناهي وإن أريد به عدم تصور وقوع جزء من أحدهما في مقابلة جزء من الأخرى فلا نسلم استحالة لأن ذلك لعدم التناهي لأجل التساوي^(٢) (قوله ونقطع الثانية الخ) لاختفاء في أن انقطاع الثانية في هذه الصورة يستلزم المطلوب فلا حاجة إلى باقي المقدمات لأن انقطاع أحدهما عين انقطاع الأخرى إذ السلسلة واحدة والتغاير بين الجملتين بالكيفية والجزئية^(٣) (قوله فيما دخل تحت الوجود) الخارجي إذ الوجود الخارجي شرط للجريان برهان التطبيق عد الكل * وأما الترتب بين الآحاد والاجتماع في الوجود فشرط الجريان عند الحكماء دون المتكلمين * والظاهر من كلامه قدس سره في شرح المواقف^(٤) أن الترتب والتحقق في نفس الأمر كاف في الجريان (قوله فإنه ينقطع بانقطاع الوهم) وانقطاع الوهم أي ملاحظته ضروري إذ الذهن لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلاً * قال الفاضل الحنفي لكن بشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل فإن مراتب الأعداد الغير المتناهية داخلية تحت علم الله تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل * ثم كلامه * وأنت تعلم أنه حينئذ يرجع إلى عدم تنامي معلوماته تعالى وسيجيء الجواب في آخر الدرس (قوله وذلك) أي عدم التقص * قال الفاضل الحنفي وتوضيحه أن التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهناً وليس الموجود من الأعداد والمعلومات والمقدورات إلا قدراً متناهياً وما

(قوله فيما دخل تحت الوجود) أي في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجري في مثل الحركات الفلكية (قوله فإنه ينقطع بانقطاع الوهم) فإن الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلاً لا مجتمعا ولا متعاقباً فينقطع في حد ما ألبتة * ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير أيضاً لأن كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقباً لا إلى حد يكون متناهياً دائماً ونظيره نعيم الجنان هذا * لكنه بشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل فإن مراتب الأعداد الغير المتناهية داخلية تحت علمه تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل (قوله فإن الأولى أكثر من الثانية) لأن القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام يتعلق بالمتنات أيضاً (قوله وذلك) لأن معنى لانهما الأعداد الخ) توضيحه أن التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهناً وليس الموجود من الأعداد والمعلومات والمقدورات إلا قدراً متناهياً وما

(١) والجواب أن الناقص كالزائد في المقدار وعدم تنامي آحاد كل واحد منها في نفس الأمر لا باعتبار تساوي الأفراد (منه) (٢) وأجيب عنه بأن كون التساوي في الكم من خواص المتناهي ممنوع بل هو أول الكلام لأن التفاوت بين آحاد الأمور المتناهية أمر مقرر كما في آحاد الأيام والأسبوع والشهور * فإن قال هذا دخل على السند الإخص * وهو غير مقبول أقول سند المانع أعم من المنع وهو ظاهر (منه) (٣) أي إن تكون إحداها كلا والأخرى جزءاً (منه) (٤) في مباحث الإلهيات (منه)

يقال أنها غير متناهية متناه عدم الانتهاء إلى حد لا يزيد عليه * وخلاصته أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية (يقال)

(قوله يعني ان صانع العالم الخ) فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا واحداً * وحاصل الدفع ان المراد بالوحدة في صفة وجوب الوجود لاني الذات وهنالك توهم مع دفعه آت في قوله تعالى (قل هو الله أحد) فتأمل (قوله لو أمكن إلهان) أي صانعتان قادران على السكال بالفعل أو بالقوة * فلا يرد احتمال أن يكون أحد الواجبين صانعا قادراً والآخر بخلافه * فقوله في تقرير المدعي ولا يمكن أن (٨٧) يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل *
 الذات واحدة محل تأمل *
 الا ان يقال مرادها الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة * أو يقال التعطل وكذا الإيجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا *
 لكن يرد على هذا ان الواجب موجب في صفاته والفرق بين إيجاب الصفة وإيجاب غيرها مشكل * وهما بحثان الاول التفضيل بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما أوجبه ذاته من صفاته فاما أن يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال أو لا يحصل أحدهما فيلزم العجز أو تخالف المعلول عن علته التامة هذا خلف *
 الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالنفري ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على إعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شيء مثلا تجعل عدمه * والجواب انا

يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الى على ذات واحدة * والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمايز المشار اليه بقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وتقريره انه لو أمكن إلهان لا يمكن بينهما تمايز بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وبينه إما أن يحصل الامران فيجتمع الضدان أولا فيلزم عجزهما أو يحصل أحدهما فيلزم عجز أحدهما وهو أمانة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج *
 بتل انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه * ثم كلامه * وفيه أن في كون التمايز وعدمه فرع الوجود ترددا * بل الظاهر عدم الفرعية (١) وأيضاً ان الاعداد من قبيل الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء * وأيضاً ان عدم تنافي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كعدم تنافي المقدورات بل عدم التمايز في صورة العلم والمعلومات بالفعل والايكس الجمل * وأما أنها هل هي موجودة بالوجود العلمي وباعتبار هذا الوجود ترتب نفيه تردد (٢) (قوله يعني ان صانع العالم واحد) قد مررت الاشارة الى أن قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى بمنزلة ان صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فوصفه بالواحد في قوة وصف الذات الواجب الوجود به فالمعنى عدم اشتراك مفهوم واجب الوجود بين الاثنين واليه أشار بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ فعنى الوحدة حينئذ عدم الاشتراك في الوجوب ومآله أي مرجعه الى عدم السكينة من حيث الجزئيات ويؤيده ما في شرح المقاصد من أن حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها (٣) . وأراد بالألوهية وجوب الوجود (قوله ولا يمكن الخ) بالامكان العام لاذنه ولا خارجا لكن اللازم من برهان التمايز امتناع التعدد الخارجي فقط (٤) تأمل (٥) (قوله لو أمكن إلهان) أي صانعتان قادران بالقدرة التامة فلا يتوجه ما ينوهم من أن المدعى اثبات وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع (٦) (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) في فعله وتنفيذ قدرته الى الغير على وجه يفسد به طريق القدرة عليه * وأما الاحتياج الى

(١) الا ان يقال ان التقابل بينهما تقابل المدم والمملكة دون الإيجاب والسلب (منه) (٢) والظاهر انه لا ترتب ولا وجود هناك بل هي حاضرة بانفسها من غير ترتب بينها (منه) (٣) أراد بالخواص ثلاثة أمور خلق الاجساد والاستحقاق للعبادة وارادة العالم (منه) (٤) بل امتناع التعدد الذهني أيضاً (منه) (٥) وجه التأمل انه يلزم منه امتناع التعدد الذهني أيضاً (منه) (٦) لانه في الحقيقة احتياج الى ما يستداليه (منه) (٧) فلزم العجز ولاخفاء في ان لزوم العجز بعد فرض تعلق الارادة الجزئية غير معقول وانما العجز اللازم بخلاف المعلول عن العلة التامة (منه)

نقضى التعلقين معا وهو لا يمكن في صورة التفضيل ولا يتم الحل أيضا اذ يكون كل من التعلقين بالمكن الصرف (قوله اذ لا تضاد بين الارادتين) أي لاندافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاح لان الضدين يجوز أن يحصلوا في محلين فلا حاجة الى نفيه * وأيضاً السانع من الاجتماع في محل لا يخصص في التضاد فلا كفاية في نفيه (قوله أمانة الحدوث والامكان) أي دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي * ان قلت عدم حصول المراد اذ

فالتعدد مستلزم لامكان التماثل المستلزم لتبطل فيكون محالاً * وهذا تفصيل ما يقال ان أحدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر * وبما ذكرنا يتدفع ما يقال انه يجوز أن يتفان من غير تماثل

ما يستد الى تعالى من صفاته تعالى والى امكان المعلول وان لم يكن مستنداً الى تعالى فما لا يستلزم المعجز المتنافي للالوهية والقدرة التامة والاستقلال في الاتحاد الذي هو من خواص الالوهية * لكن بقي ان الاحتياج الى الغير في الفعل والايجاد هل يتلزم الحدوث والامكان * وفيه تردد * والظاهر عدم الاستلزام * قال الفاضل الخشي وهنا بحثان * الاول النقص بأنه لو فرض تلقى ارادة تعالى باعدام متأوجه ذاته تعالى من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وإنه محال أو لا يحصل أحدهما فيلزم المعجز أو يخلف المعلول عن علته التامة هذا خالف * الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بمعجز فإنه تعالى لا يتدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الطرفين وجود شيء متلا محيل عدمه * ثم كلامه * وفي كلا البحثين بحث * أما في النقص فتح لزوم المعجز المتنافي للالوهية على تقدير عدم حصول مقتضى الارادة لان ذلك من قبيل انعدام طريق القدرة على الممكن الذاتي ناشئاً من ذاته تعالى ولا شك أن ذلك الانسداد والمعجز الذي من قبل الذات لا يتنافى الالوهية * وأما الحل فتدفع بأن عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه تعالى هو المعجز المتنافي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو المعجز بتعجز الغير إياه ومن قبيل المتنافي الالوهية كما لا يخفى * والضابط في هذا الباب أن انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتي ان كان من قبيل ذاته تعالى البحث أو بمدخلية ما أسند اليه من صفاته من غير مدخلية المباني الاجنبي فليس بمعجز متناف للالوهية والا فالمعجز المتنافي الواجب تنزيهه تعالى عنه فلي تأمل (قوله فالتعدد) أي امكانه على ما يقتضيه الاسلوب (قوله المستلزم للمحال) متعلق بالمضاف أو المضاف اليه والمحال اللازم على الاول امكان اجتماع الضدين أو امكان عجز أحدهما وعلى الثاني اجتماع الضدين أو عجز أحدهما (قوله فيكون محالاً) أي التعدد فلا يكون ممكناً لان امكان المحال محال * وفيه أن اللازم هو الامتناع المطلق الشامل للذاتي والغيري وانما الكلام في الذاتي * وقد يقال ان المدعي امتناع التعدد مطلقاً فيتم به المقصود * وفيه تأمل (قوله ان لم يقدر على مخالفة الآخر) فيسند طريق القدرة على الممكن الذاتي بواسطة الامر الاجنبي فيلزم المعجز المتنافي للالوهية (قوله وان قدر لزم الح) تفصيله انه اذا اراد أحدهما أمراً كحركة زيد مثلاً فاما ان يقدر الآخر على ارادة ضده أولاً وكلاهما محالان * أما الاول فلانه لو فرض تلقى ارادته بذلك الضد فاما أن يقع مرادها فيجتمع الضدان أولاً فيلزم عجز أحدهما * وأما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما يمكن في نفسه أعني ارادة الضد * لا يقال لان لم ان ارادة الضد هي ارادة ممكن حتى يكون عدم القدرة عليها عجزاً إذ الممكن في نفسه قد يصير محتماً بسبب انتفاء الشرط لان الممكن في ذاته أي الممكن بالامكان الذاتي ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب * ومن هذا ظهر لك ان اللازم على تقدير التمكن أحد الامرين إما اجتماع الضدين أو المعجز دون المعجز بخصوصه تأمل (قوله يتدفع ما يقال انه يجوز أن يتفان) إذ يكفي لنا

(١) أو تخلف المعلول عن العلة التامة (منه)

كان عجزاً يلزم أن يقول
للمعتزلة بمعجز الله تعالى لقولهم
بان طاعة الفاسق سرادة ولا
يحصل * قلت المعجز يخلف
المراد عن المشيئة القطعية التي
يسمونها مشيئة قسروا الجاء
وهم لا يقولون بالتعاضد
عنها وأما المشيئة القويضية
فلا عجز في التخلف عنها مثل
أن يقول لعبدك أريد منك
كذا ولا أجبرك

أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها الحال أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً * واعلم أن قول الله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) حجة اقتناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فإن المادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى (ولعلنا بعضهم على بعض) وإلا فإن أريد به الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التمدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل التصور شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكناً لا محالة * لا يقال . الملازمة قطعية والمراد بفسادها عدم تكونها بمعنى أنه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمنع في الأفعال فلم يكن أحدهما صانعاً فلم يوجد مصنوع * لا نأقول إمكان

إمكان التمانع والتخالف وذلك لا ينافي عدم التمانع بالفعل (قوله أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين) إذ قد عرفت أن إرادة كل واحد منهما أمر ممكن في نفسه متعلق بأمر ممكن في نفسه وليس بين الإرادتين تضاد ولا اجتماع الضدين في محل واحد بخلاف إرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً أي اجتماعهما أمر يمتنع في نفسه والإرادة لا تتعلق بالمتنوع لقائه (قوله حجة اقتناعية) يعني بقصد بها الظن لا اليقين ولا تفيد إلا الظن بخلاف البرهان المشار إليه بالآية الكريمة فإنه قطعي على ما مر تقريره * وفيه تأمل (قوله والملازمة عادية) يعني صحة هذه الملازمة يقتضي المادة فتكون الحجة المشتملة على هذه الملازمة اقتناعية . فقوله والملازمة عادية تعليل كون الحجة اقتناعية بحسب المعنى . ولا خفاء في أن الظاهر المتبادر منه أن الأحكام المستدرة إلى المادة لا تكون قطعية . وأن لا يفيد النظر الصحيح العلم اليقيني بالنتيجة لأن الملازمة بينهما أي استلزام النظر الصحيح النتيجة عند الأشاعرة عادي وذلك ليس كذلك لانسداد اليقين بالأحكام النظرية ^(١) (قوله بالخطابيات) وهي أمور لا يطلب فيها برهان بل يكفي فيها مجرد الظن (قوله فإن العادة الخ) من قبيل التنبيه بالادنى على الأعلى لا القياس الفقهي حتى يتجوه أنه من قبيل قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد المطلوب . مع أن المطلوب به آيات الظن (قوله لجواز الاتفاق الخ) فلو قيل أن جواز الاتفاق يستلزم جواز التمانع وقد مر بطلانه فلا يجوز الاتفاق أيضاً * فلنا هذا كلام على السند فلا يفيد ما لم يثبت مساواته * وحل الجواز هنا على الامكان العام في ضمن الوجوب الذاتي ليس بمستقيم تأمل (قوله فلا دليل على انتفائه) يعني لان لم يحتج بطلان التالي * وظاهر كلامه يدل على تسليم الملازمة على هذا التقدير وفيه تردد * والظاهر هو التسليم لأن قبيض التالي وهو عدم إمكان الفساد يمتنع اجتماع مع نفس المقدم والا يلزم التعطيل أو العجز (قوله فيكون ممكناً) إذ الوقوع أدل دليل على الامكان (قوله لا يقال للملازمة قطعية) إشارة إلى المعارضة (قوله لا يمكن بينهما تمنع في الأفعال) أي في الإيجاد والخلق وهذا إشارة إلى بيان الملازمة فكانه قال لو أمكن صانعان لم يوجد مصنوع لاستلزامه إمكان التمانع المستلزم أن لا يكون أحدهما صانعاً ^(٢) بطريق السلب الكلي ^(٣) * وحاصل الجواب حينئذ منع استلزام إمكان التمانع عدم كون كل واحد

(١) لأنه يؤدي إلى انسداد باب اليقين بالأحكام النظرية لأن اليقين إنما يحصل بالمقدمات اليقينية إذا كان استلزامها قطعياً أيضاً (منه) (٢) أي إذا أمكن بينهما تمنع في الأفعال فلم يكن شيء منهما صانعاً أي شيء من أحدهما صانعاً فقوله فلم يكن سلب كلي (منه) (٣) أي عدم كون شيء منهما صانعاً (منه)

(قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبني على أن الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل
فمعنى قوله على أنه الحق أنه يمكن أن لا يبنى على الظاهر بل يفضل وتنتج للملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر فتدبر *
قال الشارح في شرح المقاصد أن أريد بالفساد عدم التكون فتقريره أن يقال لو تعدد الآله لم تكون السماء والأرض لأن تكونهما
إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو باحدهما والكل باطل أما الأول فلأن من شأن الآله كمال القدرة وأما الثاني فلامتناع
توارد الملتين المستقلين وأما الثالث (٩٠) فلأنه ترجيح بلا مرجح * ورد عليه أن التريديد إما على تقدير التمايز

التمايز لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع *

منهما صانعا أو رفع الإيجاب الكلي * والجواب حينئذ منع استلزام عدم كون كل واحد منهما صانعا
عدم المصنوع * لكن ظاهر عبارة الكتاب في المقامين ناظر إلى الأول تأمل (قوله وهو لا يستلزم
انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد باحدهما ابتداء * قال الفاضل الحنفى ويمكن أن توجه الملازمة
بحيث تكون قطعية على الإطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن
الوجود * والا لا يمكن التمايز المستلزم للمحال لأن إمكان التمايز لازم لمجموع الأمرين التعدد
وامكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمايز
المستلزم للمحال * ثم كلامه * وقد يقال إن إمكان العالم مع تعدد الواجب كما يستلزم المحال كذلك
عدم الامكان^(١) مع التعدد يستلزم المحال أعني عجز كل واحد أو التعطيل وبالجملة فكما أن إمكان التمايز
لازم لمجموع الأمرين من التعدد وامكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء
من الأشياء حتى لا يلزم ذلك المحال كذلك عجز كل واحد أو التعطيل لازم لمجموع الأمرين من
التعدد وعدم الامكان فإذا فرض التعدد يلزم أن يمكن العالم حتى لا يلزم المحال المذكور * وفيه ان
انتفاء الامكان لا يستلزم المعجز المتنافي للالوهية بخلاف إمكان التمايز * ويمكن الجواب عنه بأن المعجز
أو التعطيل ليس لازما لمجموع الأمرين أعني التعدد وعدم الامكان إذ لا مدخل في لزوم التعدد
أصلا بل من قبيل ضم الأمر الأجنبي لما هو المستقل في الملزومية بخلاف التعدد مع الامكان فإنه
ليس كذلك بل لكل واحد منهما مدخل في اللزوم * لكن بقي^(٢) أن عدم إمكان العالم يلزمه وجوب

الغرضي حينئذ يرد منع
الملازمة لأن وجودها
لا يستلزم وقوع ذلك التقدير
عقلا وأما على الإطلاق
حينئذ يمكن اختبار الأول
وكمال القدرة في نفسها لا يتنافي
تعلتها بحسب الإرادة على
وجه يكون للقدرة الأخرى
مدخل كما في أعمال الصناد
عند الاستاذ وكذا يمكن
اختبار الثالث بأن يريد
حدهما الوجود بقدرة الآخر
أو يفرض بإرادته تكوين
الأمور إلى الآخر ولا
استحالة فيه * والتحقيق
في هذا المقام أنه إن جل
الآية الكريمة على لني تعدد
الصانع مطلقا فهي حجة
اتقافية لكن الظاهر من
الآية نفي تعدد الصانع المؤثر
في السماء والأرض حيث
قال تعالى (لو كان فيهما
آلهة إلا الله لفسدنا) إذ

(١) وفيه أنه لا يلزم من عدم الامكان مع التعدد لزوم الامكان له حتى يلزم إمكان التمايز الذي
هو فرع الامكان (منه) (٢) وأيضا بقي أنه إن أريد بعدم الامكان الامتناع الذاتي لزوم على تقدير
انتفائه أحد الأمرين إما إمكان التمايز أو وجوب العالم وإن أريد به الامتناع بالنفي فيرجع إلى ما يقال *
وأیضا يلزم على التقى الأول الامكان بالنفي كما لا يخفى (منه) (٢) وأيضا بقي شيء وهو أن لزوم
المحال من المجموع إما باستلزامه استحالة أحد جزئيه لا بخصوصه لأحدهما بخصوصه حتى يلزم
لزوم تقيضه بخصوصه أو باستلزامه لزوم تقيض الآخر بعينه حتى يلزم عدم الامكان من التعدد لزوما
قطعيا وما هو للتطوع به لزوم أحد التقيضين لا بخصوصه (منه)

(العالم)

ليس المراد التمكن فيها * فالحق حينئذ أن الملازمة

قطعية إذ التوارد باطل فتأثيرها إما على سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم العدم الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لآله
جزءة أو علة تامة فيفسد العالم أي لا يوجد هذا المحسوس كلا أو بعضا * ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على
الإطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لا يمكن التمايز المستلزم للمحال لأن إمكان التمايز
لازم لمجموع الأمرين التعدد وامكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمايز المستلزم للمحال

على أنه يرفع منع الملازمة إن أريد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالامكان * فان قبل مقتضى كلة لو ان انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يقيد الا بالدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التمدد * قلنا نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تشمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديماً لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشبهه على بعض الاذهان أحد الاستعمالين بالآخر

العالم أو امتناعه ^(١) فلا يترتب عليه الفساد مطلقاً ^(٢) بل الوجود ضروري على تقدير الوجوب ^(٣) الآن براد بالوجود المتني الوجود الخاص ^(٤) أعني المسبوق بالعدم دون الوجود المطلق كما لا يخفى (قوله على أنه يرد منع الملازمة) يعني تمنع الملازمة على تقدير وبطلان التالي على تقدير آخر بخلاف الجواب السابق فانه مقصور على منع الملازمة بحمل الآية الكريمة على ما هو الظاهر المتبادر أعني عدم التكون بالفعل (قوله ومنع انتفاء اللازم الخ) ناظر الى تسليم الملازمة على هذا التقدير كما أن انتفاء اللازم مسلم على التقدير الاول * وفيه تردد * والظاهر هو التسليم بناء على ما مر من امتناع اجتماع نقبض التالي مع المقدم لئلا يلزم التمثيل أو المعجز وفيه ما فيه (قوله فلا يقيد الا بالدلالة الخ) فيكون المفهوم من الآية تمثيل أحد الاستقائين الواقعيين فيما مضى المعلومين لك مع الآخر كقولك لو جئتني لا كرمك ومبني الاستدلال على الانتقال من المعلوم الى المجهول ^(٥) (قوله لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء الخ) يوهن ظاهر عبارته أن هذا الاستعمال ليس على قانون اللغة والآية الكريمة وأردت على خلاف ما عليه أهل اللغة والعرف * والحق انه أيضاً من المعاني المتبعة عند أهل اللغة الواردة في استعمالهم عرفاً فاتهم يقصدون بها الاستدلال في الامور الرفية كما يقال لك هل زيد في البلد فتقول لا إذ لو كان فيه لحضر مجلسنا فتستدل بعدم الحضور على عدم كونه في البلد * ويسمى علماء البيان مثله بالطريقة البرهانية ^(٦) لكنه أقل استعمالاً من الاول واليه أشار بلفظ قد الداخلة على المضارع المفيدة للفتنة ولعله أشار بقوله بحسب أصل اللغة الى ما ذكرناه وقد يقال ان هذا الاستعمال منفرع على ما هو بحسب أصل اللغة بناء على أن لو كما دل على أن انتفاء الاول سبب لانتفاء الثاني فربما يكون انتفاء الثاني معلوماً دون انتفاء الاول فيدل عليه دلالة المعلول على العلة

(قوله ومنع انتفاء اللازم)
ان أريد بالامكان (لو أريد
باللازم عدم التكون بالامكان
مع وجود العلة التامة لم
الامر لكه بسبب (قوله
فلا يقيد الا بالدلالة الخ)
أي فيلزم أن يكون كلا
الانتفاءين الماضيين مقروين
لكن يطل الثاني بالاول
بحسب الماضي والمقصود
بيان تحقق الانتفاء الاول
بحسب جميع الازمنة بدليل
تحقق الانتفاء الثاني (قوله
من غير دلالة على تعيين
زمان) ولو سلم الدلالة
على تعيين الماضي لم المقصود
أيضاً لان الحادث لا يكون لها

(١) أي أحد الامرين إما الوجوب أو الامتناع دون الامتناع بخصوصه (منه) (٢) أعني نفي الوجود مطلقاً حيث قال فضلاً عن الوجود (منه) (٣) وان كان ظاهر العبارة هو ان حاصل الشبهة ان اللازم منه على مقتضى لو انتفاء التمدد في الماضي والمطلوب هو المطلق (منه) (٤) أو يراد بالامكان المتني الامكان الوارد على ذلك الوجود أي المسبوق بالعدم فاذا سلب الامكان عنه بين الامتناع لم يبق احتمال الوجوب اذ وجوب ما هو مسبوق بالعدم غير معقول تدبر (منه) (٥) فحاصل الشبهة ان مقتضى كلة لو بيان سمية أحد الاستقائين المعلومين للآخر ومدار الاستدلال على الانتقال من أحد الاستقائين المعلوم الى الانتفاء الآخر المجهول فيهما تدافع (منه) (٥) وقد يقال في توجيه الشبهة حاصلها ان مقتضى كلة لو انتفاء التالي لاجل انتفاء المقدم ومدار الاستدلال على العكس (منه) (٦) ونظر أهل الميزان وأهل البيان على ما عليه العرف الا يرى ان الشيخ اعتبر في عقد الوضع الفعل ولم يكتب بالامكان لانه خلاف العرف واللغة (منه)

فيقع الخطب (قديم) هذا نصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديماً أي مالا ابتداء لوجوده
اذ لو كان حادثاً مسبوقاً بالمدم لكان وجوده من غير ضرورة . حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب
والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتباير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان
بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها . ولا استحالة في
تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد اللوات القديمة . وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حيد الدين

(قوله فيقع الخطب) كما وقع لابن الحاجب حيث نظر ^(١) الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو أنها تدل على
انتفاء الاول لانتفاء الثاني أي يعلم به ذلك . فاعترض على من قال أنها لا انتفاء الثاني لانتفاء الاول بأن الاول
ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم اذ اللازم قد يكون اعم من الملزوم بل
الامر بالمعكس . وقد عرفت الحق وهو ان كلا الاستعمالين ثابت . وقد يقال في التوفيق ان من قال انه لا انتفاء
الاول بسبب انتفاء الثاني فنظره الى السبب باعتبار العلم ومن قال بالمعكس فنظره الى السبب بحسب
الخارج . وقد يقال ان هذا النزاع راجع الى ان المتبر في الدلالة للزوم الكلي كما هو رأي ارباب
المقول أو للزوم في الجملة كما هو المنبر عند أهل العربية وأرباب الاصول . وفيه تأمل (قوله بما
علم التزاما) اذ قد عرفت أن قول المصنف رحمه الله والمحدث للمالم هو الله تعالى في قوة أن
يقال هو الواجب الوجود ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لا يكون إلا قديماً . وقد بينا في باب
ان أريد للزوم الخارجي فلم . وأما اللازم الذهني فلا والمنبر في الالتزام هو الذهني . الا أن يزداد
بالالتزام ما لا يحتاج الى اقامة البرهان على كونه قديماً بمدالم بوجود الواجب كمسئلة الوحدة وسائر
الصفات . ولعل هذا تريض على صاحب العدة حيث أقام البرهان على مسئلة القدم بمد انبات
كون الصانع واجب الوجود . وأنت خير بأنه على هذا فاللائق تغيير الاسلوب أي عدم ايراد مسئلة
القدم على نسق السابق واللاحق تأمل (قوله لكان وجوده من غير ضرورة ^(٢)) واللائق تخلف المعلوم عن
الملة التامة أو الترجيح بلا مرجح (قوله ليس بمستقيم الخ) وتفسير الترادف بالتساوي ^(٣) خلاف
المعارف (قوله ولا استحالة الخ) جواب دخل مقدر كانه قيل لو كان القديم اعم يلزم تعدد القدماء

(قوله لكنه ليس بمستقيم
للقطع بتباير المفهومين)
لان قدماء المتكلمين
يريدون بالتراذف التساوي
قال في البصرة الايمان
والاسلام من قبيل الاسماء
المترادفة وكل مؤمن مسلم
وبالمعكس ثم بين لكل
منها مفهومها على وحدة

(١) نقل عن الشارح في الحاشية في توجيه الخطب هكذا حتى اعترض ابن الحاجب على ما هو
المشهور وهو أن لو لامتناع الثاني أعني الجزاء لامتناع الاول أعني الشرط يعني أن الجزاء منتف
بسبب انتفاء الشرط بان الاول سبب والثاني مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز ان
يكون للشيء أسباب متعددة بل الامر بالمعكس لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع أسبابه فهي
لامتناع الاول لامتناع الثاني ألا ترى ان قوله (لو كان فيهما) الآية إنما سبق ليستدل بامتناع
التساد على امتناع تعدد الآلهة دون العكس واستحسن المتأخرون رأي ابن الحاجب حتى كادوا
أن يجمعوا على أنها لامتناع الاول لامتناع الثاني إما لما ذكره . وإما لان الاول ملزوم والثاني لازم
وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس لجواز ان يكون اللازم اعم . وأنا أقول منشأ هذا
الاعتراض انتفاء أحد الاستعمالين بالآخر (منه) (٢) لو قال لكان لغيره مدخل في وجوده لكان
أسلم لان استعمال كلمة من في الفاعل شائع وذلك غير ذلك بل اللازم مدخلة الغير (منه) (٣) فسر
الاخوان في عبارة الكشف حيث قال الحد والمدمح أخوان بالتساوي (منه)

الضرير رحمه الله ومن تبعه تصرّح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته * وقد استدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج وجوده إلى تخصيص فيكون محدثاً إذ لا معنى بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر * ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى * فأجابوا بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة * وهذا كلام في غاية الصعوبة فإن القول بتعدد الواجب لذاته منافي للتوحيد * والقول بإمكان الصفات ببنائهم بأن كل ممكن فهو حادث * فإن زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب فهو قول مما ذهبت إليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحديث إلى الذاتي والزماني

* وأجيب بأنه لا استحالة (قوله بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) ومعنى وجوب الصفات لذاته أنها مستندة إلى ذاته تعالى بطريق الإيجاب^(١) بحيث يستقل الذات في الانصاف بها لا بطريق الاختيار لئلا يلزم كون الواجب محل الحوادث^(٢) * وما ثبت من كون الذات مختاراً إنما هو في غير الصفات (قوله وقد استدلوا) يعني كيف يكون القديم أعم وقد استدلوا الخ (قوله إلى تخصيص) ومرجح لجانب الوجود على العدم (قوله إذ لا نفي بالمحدث إلا ما يتعلق الخ) بمعنى أنه يحتاج في وجوده إلى غيره فالصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثاً فالآخر بمعنى الغير ولا يلزم منه أن لا يتعلق وجود الصفة القديمة بشيء أصلاً حتى تلزم الجهالة * نعم تلزم الجهالة على ظاهر كلامهم * قال الفاضل الحنفي وإن قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفات ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات * ثم كلامه * يعني وإن صح قولهم أن كل قديم فهو واجب لذاته بناء على أن مرادهم بالقديم هو القديم بالذات لكن لا يصح منهم الحكم بوجوب الصفات * وأنت خير بأن القول بوجوب الصفات بمعنى عدم الاحتياج إلى غير الذات مما لا يخاف في صحته على أصل الأشاعرة (قوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى) ومنهم من جوز ذلك في غير التحيز وإنما المتع قيام العرض بالعرض لأن معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز حتى يبقه غيره فيه (قوله وهذا كلام الخ) أي القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة اذ لو قلنا بالاشتراك يلزم تعدد الواجب لذاته فينافي التوحيد * واللا يلزم إمكان الصفات فينافي قولهم كل ممكن محدث أو القول بقديم الصفات لأنها لو كانت حينئذ واجبة لزم الأمر الأول وإن كانت ممكنة لزم الأمر الثاني * بل نقول إن القول بوجود الصفات في غاية الصعوبة^(٣) اذ لو قلنا بقديمها فذاك والا فيلزم كون الذات محل الحوادث * وقد يقال إن القول باشتراك الوجوب بالمعنى الذي مر ذكره لا ينافي

(١) وقالوا إن الإيجاب نقصان بالنسبة إلى غير الصفات من مصنوعات وأما بالقياس إلى صفاته فكمال * وأنت خير بأن دعوى أن الإيجاب في الصفات كمال وفي غيرها نقصان مشكل وتحكم بحث من قيل التخصيص في الأحكام بالعقل (منه) (٢) بناء على ما هو المشهور من أن أثر المختار لا يكون إلا حادثاً (منه) (٣) أي القول بوجود الصفات القديمة في غاية الصعوبة للزوم أحد الأمرين المذكورين (منه)

(قوله تصرّح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) * يرد على ظاهره أن كل صفة محتاجة إلى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها سبجياً فأويله (قوله إذ لا نفي بالمحدث إلا ما يتعلق الخ) هذا يدل على أن وجود الصفة القديمة لا يتعلق بإيجاد شيء وهذه جهالة بينة وإن قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفات ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) وأما الأعراض فتأزها غيرها لا تفكاكه عنها حال الحدوث * لكن يرد أن البقاء يضاف إلى الصفة فكيف يكون نفس المضاف إليه فإن أرادوا بكونه نفساً عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما سبجياً في التكوين فلم لم يجوزوا التسمية بهذا المعنى في الأعراض حتى لا يلزم مجردها

وفيه رفض. لكثير من القواعد وستأتي لهذا زيادة تحقيق (الحق) القادر العليم السميع البصير (الثاني) أي المرید لان بداهة العقل جازمة بأن يحدث العالم على هذا النمط البديع والنظام الحكم مع ما يستل عليه من الافعال المثقنة والنفوس المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات. على أن أضدادها تنافي يجب تنزيه الله تعالى عنها. وأيضاً قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التحك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (ليس بمرض) لانه لا يقوم بذاته بل يقتدر الى عمل بقوته فيكون ممكناً. ولانه يتبع بقاؤه والا لكان البقاء معني قائماً به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام المرض بالنسبة معناه أن نحيزه تابع لنحيزه والمرض لا نحيزه بذاته حتى ينحيز غيره بتبعيته

(قوله بان يحدث العالم على هذا النمط) يعني بان تصور الواجب بعنوان انه يحدث لجميع ما سواه على هذا النمط البديع والنظام الحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهياً فلا يرد ما يقال بمحتمل أن يحدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالاجاب والنجابة بلا قصد لا يدل على العلم ولا غيره لان ذلك الوسط من جهة العالم فيكون حادثاً فلا يصدر عن القديم بالاجاب ولا ينحني انه آتياً ثم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام الحكم له مدخل في بديهية الحكم والا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم رحي وظاهر كلام الشارح بعم السمع والبصر لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل

التوحيد. وأنت خير بان هذا في الحقيقة قول بإمكان الصفات (قوله الحق) قد يقال ان هذا كالتقديم في اللزوم مما سبق قاله نوحى حكم. قبل إن المبرهن هو المجموع دون كل واحد. على ان المذكور في مخرج الدليل هو التنبه (قوله لان بداهة العقل جازمة الخ) (١) فيه تأمل اذ البعض منها كالسمع والبصر مما لا يستل العقل فيه بالانبات ولذا لم يبينهما الحكماء. واعلم (٢) ان المقصود هنا بيان جريان المشتقات عليه تعالى وأما أن مبادئ المشتقات هل هي موجودة فمشتقة أخرى سيجي بيانها مفصلة (قوله على أن أضدادها الخ) دليل اقناعي غير قطعي اذ بعد تسليم أن لها بأسرها أضداداً فلا سلم انها تنافي مطلقاً. ولو سلم فلا سلم أن من خلا عنها يجب الانصاف بالأضداد اذ اخلو عن أحد الطرفين لا يوجب الانصاف بالآخر. وقد يستدل بما هو أهون منه. وهو أن المتصف بها أكل من لا يتصف بها فلو خلا الذات عنها يجب أن يكون الانسان أكل منه. تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ولا خفاء في أن هذا أيضاً غير قطعي كالأخفى (٣) (قوله قد ورد الشرع بها) أي بهذه الصفات المذكورة كلها كما يقتضيه السوق وليس شئ من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التحك بالشرع فيها. لكن قوله وبعضها مما لا يتوقف الخ مشعر بأن البعض من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (٤) ورجع الضمير الى مطلق الصفات المذكورة في الضمن لا يخلو عن التكلف (قوله ونحو ذلك) كالمعلم والقدرة والارادة. وقد يمنع توقف الشرع على العلم والظاهر التوقف (٥) (قوله والا لكان البقاء معني قائماً به) أي على تقدير وقوعه (قوله تابع لنحيزه) بأن يكون

(١) لا خفاء في أن دعوى البداهة في هذه المقدمة لا توجب البداهة في المسئلة المذكورة اذ هي في الحقيقة كبرى لا صغرى المتطوية هكذا لانه يحدث العالم للمشاهد على الوجود المذكورة وكل ما شأنه كذلك فهو متصف بهذه الصفات. على أن كون مسئلة الفن بديهية جائز (منه) (٢) دفع دخل مقدر وهو أن ما ذكره آتياً يدل على قدرته تعالى وعالميته مثلاً أما أن لها مبادئ موجودة قائمة به على ما هو المذهب فلا (منه) (٣) ولا خفاء في أن اختلاف العلماء في أن علة البقاء علة الوجود ناظر الى التباين حقيقة ودفع غير خفي (منه) (٤) يقال ان القول بورود الشرع بها لا يستلزم صحة التحك به على القطع واليقين تأمل (منه) (٥) قال في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الاقناع بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته (منه)

وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأن القيام معناه التبعية في التحيز. والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني. ومعنى قولنا وجد فلم يبق أنه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني وأن القيام هو الاختصاص الناعت بالثبوت كما في أوصاف الباري تعالى وأن انتفاء الأجسام في كل آن ومشاهدة بقاءها بجديد الأمثال ليس بأبعد من ذلك في الأعراض * نعم تمسكهم في قيام المرض بالمرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتمام إذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة أو بطء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة وبالنسبة إلى بعضها بطيئة - وهنا تين أن ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة إذاً أنواع الحقيقة لا تختلف بالاضافات (ولاجم) لانه مركب ومنجز ذلك الشيء واسطة في عروض التحيز له (قوله معنى زائد على وجوده) أي أمر موجود في نفسه زائد على وجوده ومن هذا ظهر لك أن ما قاله الفاضل الخشي وعلى أن الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو أيضاً ممنوع * ثم كلامه * ليس أمراً زائداً على ما في الكتاب تأمل (قوله معناه التبعية في التحيز) إشارة إلى مع بطلان اللازم أعني قوله وهو محال (قوله وحقيقته الوجود) أي الوجود في الزمان الثاني * وفيه أن الوجود في الزمان الثاني عين الوجود في الزمان الأول والا يلزم اجتماع الوجودين أو تعاقبهما على شخص واحد وكلاهما محالان * ومن المعلوم بالضرورة أن العين في الزمان الأول لا يصير غيراً في الزمان الثاني وإلحال أن البقاء في الزمان الأول متف عن نفس الأمر بالمرّة فكيف ينصور أن تكون حقيقة البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني (قوله ومعنى قولنا وجدنا) كأنه قيل كيف يكون البقاء عين الوجود مع أنه أثبت الوجود هنا ونفى البقاء فأجاب بأن معنى قولنا الخ * وفيه ما فيه (قوله كما في أوصاف الباري) إشارة إلى التقصير الاجمالي * ويمكن أن يجعل معارضة (قوله هو الاختصاص الناعت) في توصيف الاختصاص بالناعت تسامح (قوله وأن انتفاء الأجسام الخ) إشارة إلى إبطال قوله ويمتنع بقاء الأعراض بعد تزيف دليله بأن الضرورة العقلية حاكمة ببقائها وقد اتفق المحققون على بقاءها * وأن الفرق نحكم بحث إذ فيه مصادمة البداهة فلا يسمع ما يقال من أن المرض المشاهد بنعدم وتجدد مثله الآن الحس لالم يميز بين الشيء ومثله ظن أن المتجدد عين الشيء (قوله وآخر هو سرعة الخ) يعني ليس أمرين موجودين في الخارج يقوم أحدهما بالآخر بل الموجود هنا ليس إلا الحركة * والسرعة والبطء أمران اعتباريان قائمان بالحركة ولا نزاع في جوازه إذاً الكلام في وصف الأعراض بالأعراض (قوله وبهذا نسين الخ) أي بما ذكر من أن هناك حركة واحدة سريعة بالقياس إلى حركة وهي نفسها بطيئة بالقياس إلى أخرى ظهر أن اختلاف الحركة بالسرعة والبطء ليس اختلافاً بالذات بل بالعوارض الإضافية الاعتبارية وفي عبارته تسامح (قوله لا تختلف بالاضافات) يعني أن اختلاف الأنواع ليس إلا بالفصول دون الأمور الخارجية الإضافية الاعتبارية وفيه أنهم اتفقوا على أن أنواع الكون الموجود بالاتفاق ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية^(١) تأمل (قوله ولا جسم) لانه مركب من الأجزاء العقلية كالجنس والفصل أو الوجودية كالمهوى

(١) وأيضاً أنه ليس بأبعد مما قاله جمهور المتكلمين من أن الله تعالى ماهية كلية صارت شخصاً بالضم الشخص الاعتباري من غير أن يتركب (منه)

(قوله وهذا مبني على
أن بقاء الشيء معنى
زائد على وجوده) وعلى
أن هذا الزائد أمر موجود
في نفسه حتى يكون عرضاً
وهو ممنوع أيضاً (قوله كما
في أوصاف الباري تعالى)
يعني أن تفسير القيام بالتبعية
في التحيز غير مطرد في
أوصاف الباري وقد بدفع
بأن التفسير لقيام المرض
لالمطلق القيام وأوصافه
تعالى ليست أعراضاً ولهذا
حكموا ببقائها وعدم بقاء
الأعراض (قوله وأن
انتفاء الأجسام الخ) هذا
رداجمالي لدليلهم وحاصله
أن ما ذكره استدلال
في مقابلة الضرورة لأن
أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء
الأجسام ضرورياً وعدم
بقائها ليس بأبعد عند العقل
من عدم بقاء الأعراض
لبقاؤها ضروري أيضاً

وذلك أمانة الحدوث (ولا جوهر) أما عندنا فلا نه اسم للجزء الذي لا يجزأ وهو متجزئ وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك . وأما عند الفلاسفة فلا نههم وإن جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع مجرداً كان أو متجزئاً لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لافي موضوع . وأما لو أريد بها القائم بذاته والموجود لافي موضوع قائم يتمتع إطلاقها على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر نههم الى التركيب والمتجزئ

والصورة أو الجوهر المنفردة أو المقدارية كالأبعاد (قوله وذلك أمانة الحدوث) أما التركيب فلا احتياجه الى الجزء (١) وكل محتاج ممكن . وفيه ان اللازم منه هو الامكان دون الحدوث الا ان يقال كل ممكن فهو حادث عندهم فالأولى أخذ الامكان بدل الحدوث . وأما التجزئ فلا ان التجزئ لا يوجد الا مع التجزئ . والتجزئ حادث لما من ان ماسوى الله تعالى حادث وما مع الحادث فهو حادث . وفيه ان هذا مبني على ان التجزئ موجود في الخارج وذلك ليس كذلك على أصل التكلمين . ولأن التجزئ محتاج الى جزئاً والاحتياج أمانة الحدوث . وفيه ما فيه (٢) (قوله وجزء من الجسم) هذا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره (٣) . لكن بئ ان هذا لا يليق لما سيأتي من قوله ثم ان مبني النزاع على قوله لا على ما ذهب اليه المشايخ رحمهم الله (قوله أو متجزئاً) الأولى بدله ان يقال أو مادياً في تعديل قوله مجرداً (قوله وأرادوا به الخ) يعني ليس مرادهم بالموجود في تفسير الجوهر الموجود بالفعل والا لكان النك في وجود جبل من الباقوت أو البحر من الزئبق شكاً في الجوهرية بل مرادهم به ماهية إذا وجدت كانت لافي موضوع . هذا هو المشهور (٤) . وإنما زاد قيد الممكنة نصريحاً بالمراد بقرينة أنه من أقسام الممكن واليه أشار بقوله جعلوه من أقسام الممكن لكن مثل هذه القرينة هل هي مقبولة في صناعة التعريف أولاً . أولان المتبادر من عبارة التعريف زيادة الوجود على الماهية اذ الماهية شائعة فيما وقع في جواب ما هو وما وقع في الجواب لا يكون الا كلياً ولهذا قيل لفظ الماهية بدل على الكلية بالالتزام والزيادة والماهية الكلية عندهم من خواص الماهيات الممكنة . لكن بئ ان الوجود المطلق زائد في الواجب أيضاً وما هو عينه هو الوجود الخاص . وأيضاً يرد النقص بالجواهر الشخصية (قوله وأما لو أريد بها الخ) يعني لو فسر الجسم والجوهر بالقائم بذاته أو الموجود لافي موضوع فالمانع حيثئذ من الإطلاق عدم ورود الشرع به دون عدم صحة المعنى في حقه تعالى . واعلم . أنه ذهب الكرامية الى إطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضهم بمعنى الموجود . واستعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بذاته وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء كذا في شرح المقاصد (قوله قائم يتمتع) أما سمعاً فلم يرد الشرع به . وأما عقلاً فلا يهاجم لما عليه الجملة من كونه جسماً بالمعنى المشهور ولما عليه النصارى من أنه جوهر واحد له ثلاثة أقانيم (٥) (قوله مع تبادر نههم الخ) إشارة الى المانع العقلي (قوله

(قوله وأرادوا به الماهية الممكنة) فيلزم أن يكون ممكناً وأن يزيد وجوده في ماهيته ووجوده واجب عين ذاته عندهم

(١) وما قيل من ان الجزء الذي لا يجزئ أخفى الاشياء خطاي (منه) (٢) أي اللازم هو الامكان (منه) (٣) وذلك أمانة الامكان (منه) (٤) وقد يدفع بان المتبادر من الوجود في قولهم إذا وجدت الوجود الذي يكون منفصلاً آثار والأفكار الخارجية وليس هذا الا الوجود الخاص (منه) (٥) أي ثلاثة أصول العلم والقدرة والحياة (منه)

وذهاب الجسمة والنصاري الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل كيف يصح اطلاق الوجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية * وقد يقال ان الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو إذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلزم بعناه * وفيه نظر من وجهين * أحدهما في الترادف * والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في الاطلاق عليه تعالى (ولا مصور) أي ذي صورة وشكل مثل صورة إنسان أو قرس لأن ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكليات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) أي ذي حد ونهاية (ولا معدود) أي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلاً للكليات المتصلة كالمقادير ولا المتصلة كالأعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجزئ) أي ذي أبعاد وأجزاء (ولا مركب) منها لما في كل ذلك من الاحتياج المتأني للوجوب . فإله أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها مركباً وباعتبار انحلاله إليها متبعضاً ومتجزئاً (ولا متناه) لأن ذلك

وذهاب الجسمة الخ) كانه قيل لم قلتم ان الجسم والجوهر لا يطلق عليه تعالى وأحال أن الجسمة يطلقونه عليه تعالى * وفيه احتمال آخر كما لا يخفى (قوله فان قيل الخ) إشارة الى النقض الاجمالي (قوله قلنا بالاجماع ^(١)) إشارة الى منع ورود الشرع مستنداً الى الاجماع (قوله وقد يقال الخ ^(٢)) لعل هذا جواب عن النقض بطريق المعارضة دون المناضة فلا يتجه أن رده بقوله وفيه نظر بكلام على السند بطريق المتع وهو غير موجه على قانون التوجيه (قوله وفيه نظر) اذ الترادف ممنوع وعلى تقدير التسليم فالإذن بأحد المترادفين أو الملتزم ليس إذناً بالترادف الآخر أو اللازم ^(٣) اذ قد يكون فيه إيهام مالا يليق بذاته تعالى فالامر فيه توقفي فالإذن من صاحب الشرع واجب على ما ذهب إليه الأشعري وأما على ما ذهب إليه المعتزلة والكرامية أنه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ من غير توقف على الإذن من الشارع وواقفهم القاضي أبو بكر الباقلاني منا لكن اشترط أن لا يكون لفظاً موهماً لما لا يليق بذاته تعالى (قوله أي ذي صورة) وما ورد في الحديث من أن الله تعالى خلق آدم على صورته مؤول بأنه خلقه على صورة اختارها وأحبها من بين الصور كما يقول السلطان أجلس فلاناً على سريري وان لم يجلسه على سرير نفسه ولسكن على ما اختاره وأجه من بين السرر أو أنه خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك (قوله واحاطة الحدود) الجمع باعتبار المواد اذ احاطة الحد الواحد كاف في وجود الشكل كما في الكرة (قوله أي ذي عدد وكثرة) من جهة الأجزاء وأما الكثرة من جهة الصفات فغير متممة بل واقعة (قوله وباعتبار انحلاله إليها متبعضاً ومتجزئاً) قال الفاضل المحنبي رحمه الله لكن يعتبر في التجزئ كون ما إليه الانحلال مأمته التركيب بخلاف التبعيض * ثم كلامه * أقول ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعيض ^(٤) والتجزئ

(١) هذا الجواب مني (منه) (٢) هذا الجواب تبليغي لكنه منيف (منه) (٣) كما يقال ان الله تعالى خالق كل شيء ولا يقال خالق القردة والخنازير (منه) (٤) فيلزم على الشارح ان يعتبر في التبعيض كالتجزئ الانحلال الى ما منه التركيب (منه)

(قوله وفيه نظر) للقطع بتعابر المفهومات وأيضاً لانسلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه كيف لا وقد يكونان موهمين للنقص ولا شك في صحة اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم وقيل الطيب لا يطلق عليه تعالى منع انه يرادف الشافي وليس بشيء لان الطيب هو العالم بالطب والشافي من يفيد الشفاء (قوله وباعتبار انحلاله إليها متبعضاً ومتجزئاً) لكن يعتبر في التجزئ كون ما إليه الانحلال مأمته التركيب بخلاف التبعيض

من صفات المقادير والأعداد (ولا يوصف بالثانية) أي المجانسة للاشياء لان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفضول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) أي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن في مكان) لان يتمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متحقق أو متوهم يسمونه المكان . والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو

قائه بمعنى مطلق الانقسام * وقد يقال في العرق ان ذات المتجزئ ان لم يكن له أجزاء بالعمل فلا يسمى مركباً وقد يسمى متبعضاً ومنجزئاً من حيث انه قابل للانقسام وان كون الاجزاء ذات المقدار والوضع معتبر في البعض دون التركيب (قوله أي المجانسة) بالمعنى العرفي وهو المشاركة في الجنس المصطلح ^(١) . وأما الماثية ^(٢) بالمعنى اللغوي فهي المجانسة بمعنى المشاركة في الجنس بالمعنى اللغوي ^(٣) وقد بعد الانسان جنساً لانه لمشاركة زيد وعمر في الانسانية . واليه أشار بقوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفضول الخ * وحمل الفصل على مطلق المميز بأن يتناول التشخيص والتعيين أيضاً نصف وقوله لان معنى قولنا الخ إشارة الى بيان المناسبة بين المعنى الاصل للماثية وبين المعنى العرفي فلا يرد ما قال الفاضل المحشي رحمه الله لكن يرد أن يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي ^(٤) وهم يعدون البشر جنساً فلا يلزم التركيب * ثم كلامه * هذا على أصل المتكلمين اذ هم يثبتون لا واجب تعالى حقيقة نوعية بسيطة من غير لزوم التركيب في ذاته تعالى وأما على أصل الفلاسفة قالوا واجب تعالى منزّه عن الماهية بالمعنى اللغوي لاستلزامه التركيب مطلقاً فكل شخص له ماهية سواء كانت نوعية أو جنسية فهو مركب عندهم وهو قريب الى التحقيق (قوله وتوابع المزاج والتركيب) هذا بطريق جرى العادة وأما على مقتضى التحقيق فلا يتم على أصل الشيخ الاشعري اذ الواجب تعالى على رأيه قادر على أن يخلق الشكل في الجوهر الفرد من غير احتياج الى المزاج والتركيب (قوله عن نفوذ بعد) متوهم أو متحقق (في بعد آخر) كذلك ومعنى النفوذ تطابق البعدين المتوهمين أو المتحققين تطابقاً بالكلية فتقوله متحقق أو متوهم متعلق بالجموع أو بالثاني كما هو الظاهر وأما نفوذ المتوهم في الوجود وبالعكس فمحتمل على لم يذهب اليه أحد * والظاهر أن هذا مذهب أصحاب الحلاء وأما على مذهب أصحاب السطح فالممكن عبارة عن ملاقة الطرف بالطرف الآخر من غير ملاقة الاعماق (قوله يسمونه) أي البعد الثاني متوهماً كان كاعند المتكلمين أو متحققاً كاعند أفلاطون ومن تبعه (قوله والبعد) أي البعد الذي يسمونه المكان أو مطلقاً ^(٥) (قوله

(١) ومنشأ حمله على المصطلح دون اللغوي ما سيأتي من قوله ولا يشبه شيء (منه) (٢) اعلم أن الماثية مشتقة مما هو حذف الهاء والواو وعوضت عنها ياء النسبة كما أن الماهية مشتقة مما هو حذف الواو وعوضت عنها ياء المشددة * وعلاقة النسبة وقوعه في جواب ماهو عن السؤال بما هو (منه) (٣) ولنا حمل البشارح المجانسة على المشاركة في الجنس للمصطلح دون اللغوي (منه) (٤) الاولى أن يقال بدل قوله لا المنطقي لا المصطلح (منه) (٥) الظاهر أو المطلق اذ لا قائل يكون البعد للمادي مكاناً ولا يعطى البعد على السطح الباطن الذي يسمونه المكان عند المشائين (منه)

(قوله لان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو) صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفى عنه تعالى * ثم لما معان آخر مثل السؤال عن الحقيقة أو الوصف ولا يتناقض غرضنا بذلك * لكن يرد أن يقال المتعبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون البشر مثلاً جنساً فلا يلزم التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد الخ) يعني أن البعد عبارة عن امتداده نوعان عند القائل بوجود الحلاء وأما عند أصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد المتوهم بالمقابلة

بنفسه عند القائلين بوجود الحلاء والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي * فان قيل الجوهر الفرد متجز ولا بعد فيه والا لكان متجزاً * قلنا التمكن أخص من المتجز لان الجزء هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد * فذا ذكر دليل على عدم التمكن في المكان * وأما الدليل على عدم التجز فهو انه لو تجز قلنا في الازل فيلزم قدم الجزء أولاً فيكون محلاً للحوادث * وأيضاً إما ان يساوي الجزء أو ينقص عنه فيكون متاهياً أو يزيد عليه فيكون متجزاً وانما لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفلى ولا غيرهما لانها إما حدود وأطراف الامكنة أو نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء (ولا يجري عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزّه عن ذلك (واعلم) ان ما ذكره في باب التزيهات بمضاهي عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التزيه ورداً على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والظلمات

التمكن أخص (الح) هذا على مذهب المتكلمين وأما على مذهب الحكماء فهما مترادفان (قوله لان الجزء الح) وما مر من أن الجزء عند المتكلمين هو الفراغ فتفسير للجز بمعنى المكان (١) دون الجزء المطلق (قوله فيلزم قدم الجزء) نوعاً أو شخصاً لا امتناع التجز بدون الجزء واللازم باطل لما ثبت من حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته نوعاً وشخصاً ومبناه على ان الجزء موجود لا متوهم (قوله فيكون محلاً للحوادث) لان الكون في الجزء من الموجودات الخارجية عند المتكلمين (قوله فيكون متاهياً) واللازم باطل اذ التام من خواص المقادير والاعداد (٢) وهما من خواص الاجسام * وفي كون الاعداد من خواص الاجسام تأمل (٣) واعلم ان هذا مبني على بطلان كونه تعالى جزءاً لا يتجزى (٤) لما مر ولانه أخص الاشياء وأحقها وعلى وجود الجزء وتام الاجزاء والا فيجوز أن يكون الناقص جزءاً لا يتجزى وأن يكون المساوي مساوياً للجزء ويمتدأ الى غير النهاية * قال الفاضل المحشي رحمه الله نعم يلزم التجزي حينئذ * ثم كلامه * وفيه أن التساوي بمعنى عدم الزيادة والنقصان لا يستلزم التجزي (٥) ولو قال التميز لاستلزامه الاحتياج بنا في الوجوب لكان أسلم وأخصر (قوله اما حدود وأطراف للامكنة أو نفس الامكنة) اذ الجهة قد تطلق على منتهي الاشارة الحسية المستقيمة * وقد تطلق على مقصد المتحرك بالحصول فيه أو القرب اليه * فعلى الاول تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان * وعلى الثاني ليست الاخص المكان (قوله ولا يجري عليه زمان) يعني ان وجوده ليس زمانياً بمعنى انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معني كونه مكانياً انه لا يمكن حصوله الا في مكان (قوله والله تعالى منزّه عن ذلك) اذ ليس في ذاته تجديدات وتغييرات تدريجياً كان أو دفئاً حتى يقدر بالزمان وينطبق عليه أو يتعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فبالاثير فيه أسلاً لا يتعلق له بالزمان قطعاً * نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل منه * وأما أنه زمني أو آني واقع في أحدهما فكلاً وبين الحصول فيه

(١) كما يقتضيه التعديل * وفيه تأمل (منه) (٢) وقد يقال في ابطال كونه مساوياً ونقصاً وزائداً لها من خواص المقادير والاعداد (منه) (٣) أي على صحة هذا الدليل (منه) (٤) وفيه تأمل (منه) (٥) ولا خفاء في الامتناع ووجود شيء بدون شيء لا يوجب توقفه عليه وما هو المتعجل هو التوقف (منه)

(قوله فيلزم قدم الجزء)
هذا مبني على وجود الجزء
وهو خلاف مذهب
المتكلمين (قوله فيكون
محلاً للحوادث) لان الحصول
في الجزء من الاكوان
والاكوان من الموجودات
البنية عند المتكلمين
(قوله اما أن يساوي
الجزء أو ينقص أو يزيد)
هذا التردد لا يظهر البطلان
على جميع التقادير والافلا
يتصور زيادة الشيء على
جزءه ونقصانه عنه في
جميع المذاهب * ثم ان
هذا الدليل مبني على تاهي
الاجزاء والالفاظ ان يساوي
الجزء الغير المتاهي * نعم يلزم
التجزؤ حينئذ لكن
الكلام في لزوم التاهي
(قوله باعتبار عروض
الاضافة الى شيء) فان
الدار المبنية بين الدارين
علو بالنسبة الى ما تحته أو
سفل بالنسبة الى ما فوقها

بإبلاغ وجه وآكده فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة والتعريض بماعلم بطريق الالتزام* ثم ان مبني
النزبه عماد كرت على انها تنافي وجوب الوجود لها فيها من شائبة الاحتياج والحدوث والامكان على
ماأشرنا اليه لاعلى ماذهب اليه المشايخ من أن معنى المرض بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه* ومعنى الجوهر
ما يتركبه عنه غيره* ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك* وأنت
الواجب لو تركب فاجزأه إما أن تنصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أولاً فيلزم النقص
والحدوث* وأيضاً إما أن يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع
الاضداد أو على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة الحدثات عليه
فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة النير فيكون حادثاً بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات

وبين الحصول معه بون بيد^(١) تأمل (فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة) كالنقص والمتجزى (قوله
والتعريض بماعلم بطريق الالتزام) لما أنه لما علم أنه واجب علم أنه قديم* ولما علم أنه ليس بجسم علم
أنه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف بالكيفية ولما علم أنه واحد علم أنه ليس بمتعدد
ولما علم أنه ليس بمتنقص علم أنه ليس بمركب (قوله من أن معنى المرض الخ) فيه أن النزاع فيما هو
المتعارف من معاني هذه الالفاظ دون المعاني اللغوية (قوله بصفات الكمال) اذ من جملة صفات
الكمال هو الوجوب (قوله فيلزم النقص والحدوث^(٢)) اذ من جملة الواجب فاذن لم ينصف
بالوجوب يلزم الانصاف بالامكان وهو معدن كل نقص وحدوث* ويرد عليه أن عدم الانصاف
بالصفات الكاملة بمعنى رفع الإيجاب الكلي لا يستلزم عدم الانصاف بالوجوب حتى يلزم النقص
والحدوث وأيضاً إن عدم انصاف الاجزاء لا يستلزم عدم انصاف المجموع من حيث هو مجموع
والنقص انما يلزم لو لم ينصف المجموع أيضاً* وقد يدفع بأن عدم الانصاف بصفة من صفات
الكمال دليل على عدم الانصاف بالوجوب اذ هو معدن كل كمال^(٣) ومبعد كل نقصان ولا شك أن
عدم انصاف جزء من الاجزاء بالوجوب يستلزم عدم انصاف المجموع من حيث هو مجموع به اذ
امكان الجزء يوجب امكان الكل فيلزم النقص قطعاً (قوله فيلزم اجتماع الاضداد) وذلك باطل
والنقص بالهوى المنصرية بأنها شخص واحد في جميع المنصريات مع انها منصفة بالاضداد مدفوع
بأنها موصوفة بالتبع وما هو الموصوف بالحقيقة هي الصورة المتعددة والكلام في الموصوف بالذات
وأيضاً إن الهوى متجيز فكل ضد في محل غير محل الآخر بخلاف ما نحن فيه (قوله وهي مستوية
الاقسام) وقد تمنع المساواة فيجوز أن يكون المخصص ذاته كما في صفاته تعالى وعدم دلالة الحدثات
عليها لا يدل على عدم ثبوتها في نفس الامر تأمل (قوله فيكون حادثاً) فيه أنه يجوز أن يكون
المخصص موجياً لا مختاراً حتى يكون الاثر حادثاً (قوله بخلاف مثل العلم الخ) اشارة الى جواب دخل

(قوله اما أن تنصف
بصفات الكمال الخ) وجه
ضعفه ان صفات الكمال
هي العلم والقدرة واخواتهما
ولا يلزم من تعدد موصوفاتها
تعدد الواجب* ويرد عليه
أن من جملة صفات الكمال
الوجوب والقدم وأيضاً
صفة الكمال هي العلم التام
والقدرة النامة ونحوهما هي
لا توجد الا في الواجب

(١) والاول مستلزم للتاني دون العكس (منه) (٢) ولا خفاء في ان الجزء من الاجزاء لا يتخلو
عن أن يكون بالنسبة الى الوجود الخارجي واجباً أو ممكناً فعلى الاول يلزم تعدد الواجب وعلى
التاني بإمكان المجموع فيلزم الحدوث والنقص (منه) (٣) فيه أن كون الواجب كذلك أول المسئلة
ومحل النزاع ههنا ليس الا ذلك فيلزم المصادرة فتأمل (منه)

كأن تدل المحدثات على ثبوتها * وأضدادها صفات نقصان لادلالة لها على ثبوتها لأنها تمسكات ضعيفة
توهن عقائد الطالين * وتوسع مجال الطاعين * زعمائهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه
الشبه الواهية * واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبأن
كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر مماساً له أو منفصلاً عنه مبايناً له في
الجهة والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم فيكون مبايناً للعالم في جهة فيتجزئ فيكون جسماً أو
جزء جسم مصوراً متاهياً * والجواب عنه أن ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام
المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب أن يفوتض علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو
دأب السلف ابتاراً للطريق الأسلم أو تؤول بنأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعاً
لطاعن الجاهلين * وجذباً لضيق القاصرين * وسلوكاً للسبيل الأحكم (ولا يشبهه شيء) أي لا يماثله * أما
إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك * وأما إذا أريد بها كون الشئين بحيث
يسد أحدهما سد الآخر أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر فلا شياً من الموجودات لا يسد
سده في شيء من الأوصاف فإن أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في الخلقوقات

مقدر كانه قيل ما ذكرتم يجري في الصفات أيضاً (قوله لأنها تمسكات ضعيفة) كما لا يخفى بأدنى
توجه وقد أشرنا إلى البعض من الضعف فتوجه (قوله والجواب عنه أن ذلك الخ) بمعنى أن الحكم بأن
كل موجودين فرضاً أما متماسان أو متبليان في الجهة حكم وهمي يتبادر إليه قياساً للمعقول
على المحسوس ولا عبرة بحكمه في المعقولات * ولو قيل إن الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية فكيف
يحكم على المعقول بحكم المحسوس قياساً للمعقول عليه ولا شك أن ذلك فرع تنقل المعقول * قلنا معناه
أن العقل باستعمال آلة الوهم يحكم على المعقول بحكم المحسوس بخلاف العقل الخالص فإنه يمنع الحصر
المذكور وهو يكذبه ولا يحكم على المعقول بحكم المحسوس (قوله والادلة القطعية الخ) بمعنى أن
الدليل العقلي إذا عارض الدليل النقلى وجب تأويل النقلى أو التفويض إذا العقلي مرجح لانه أصل
كما بين في موضعه (قوله للطريق الأسلم) للموافق للوقف على الإله في قوله تعالى (وما يعلم تأويله
إلا الله) (قوله صحيحة) مطابقة لما نفذه الادلة القطعية من التنزيهات جمعاً بين الدليلين (قوله
لضيق القاصرين) الضيق المضد (قوله للسبيل الأحكم) الموافق لمعطف قوله تعالى (والراسخون
في العلم) على الله (قوله الاتحاد في الحقيقة) النوعية وهو المعنى المعروف بالمصطلح^(١) (قوله فظاهر الخ) أي
عدم المماثلة بهذا المعنى بين الواجب وغيره ظاهراً لاستلزامه تعدد الواجب بل تركبه المتنافي للوجوب
بمقتضى التحقيق وإن منع المتكلمون لزوم التركيب في المجانسة والاتحاد في الماهية النوعية كما صرت
الإشارة إليه ولا يسد كل البعد أن يقال إن قول المصنف لا يشبه شيء يؤيد حمل الماهية فيما سبق
على المعنى العرفي كما حمل الشارح عليه نمة تأمل (قوله أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر)
ولو في شيء يؤيده قوله لا يسد سده في شيء وإنما أتى بلفظ كل تقريباً على أن المعبر هو سد
كل من الطرفين سد الآخر لا سد أحد الطرفين كما بوجهه قوله بحيث يسد أحدهما سد الآخر

(١) وفيه بحث لأن هذا إذا كان الوجوب مقتضى الحقيقة النوعية وأما إذا كان

التشخيص فلا (منه)

(قوله واحتج المخالف
بالنصوص الظاهرة) مثل
قوله تعالى (تخرج الملائكة
والروح إليه) وقوله عليه
السلام أن الله خلق آدم
على صورته وقوله تعالى
(يد الله فوق أيديهم)
(قوله أو تؤول بنأويلات)
بأن يقال المراد بالعروج
العروج إلى موضع يتقرب
إليه بالطاعة ومعنى الصورة
الصفة من العلم والقدرة
وغيرهما ومعنى اليد القدرة

بحيث لا مناسبة بينهما * قال في البداية ان العلم هنا موجود وعرض وعلم محدث وسائر الوجود يستجد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله لكان موجوداً وصفة وقديماً وواجب الوجود وداعماً من الازل الى الابد فلا يمتثل علم الخلق بوجه من الوجود هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة * قال الشيخ ابي المعين في التبصرة انما نجد أهل اللغة لا يمتعون من القول بأن زيداً مثل عمرو في نفسه اذا كان يساريه فيه ويد مبدء في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجه كثر * وما يقوله الاشعرى من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجود قاسد * لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الخطأ بالخطأ مثلاً يذل وأراد به الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلوات والرخاوة * والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجود فيها به المماثلة

(قوله وقد صرح بان المماثلة الخ) * يريد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجود اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجود كاف في المماثلة والتوفيق كما سيبي

(قوله بحيث لا مناسبة بينهما) حتى ان الاشتراك بينهما لفظي كما قيل (قوله موجود وعرض وعلم محدث) ولفظ العلم مفهم والاولى زركة * ويرد عليه انه لا وجود للعلم في الخارج عند كتب المتكلمين^(١) (قوله وتجدد في كل زمان) كما هو مذهب الشيخ الاشعري (قوله فلو اثبتنا العلم الخ) وحق العبارة ان يقال ان العلم صفة (قوله لكان موجوداً) في الخارج وفيه ان مجرد انبان كون العلم صفة لله تعالى لا يستلزم كونه موجوداً اذ صفة الذات قد تكون اعتبارية تأمل (قوله وصفة) وفيه شائبة كون التالي عين المقدم تدبر (قوله وواجب الوجود) أي الذات الموصوف بمعنى الاستغناء عن غير الذات (قوله فلا يمتثل علم الخلق بوجه من الوجود) وفي تفرعه على ما فرغ على تأمل^(٢) (قوله وقد صرح الخ) حيث جعل عدم اشتراك العلم في جميع الاوصاف المذكورة مع الاشتراك في بعض منها كالوجود مستلزماً لعدم تماثلها حيث فرع عليه بقوله فلا يمتثل علم الخلق * قال الفاضل الحلي رد عليه ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يمتثل علم الخلق بوجه من الوجود اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجود كاف في المماثلة * ثم كلامه * والجواب ان معنى قوله فلا يمتثل علم الخلق بوجه من الوجود انه ليس لاثبات المماثلة بين العلمين وجه أصلاً أو يراد بالوجه الوجه الذي يحقق المماثلة لا الوجه مطلقاً^(٣) * وقد يقال في الجواب ان الغرض منه نفي المماثلة بأبلغ وجه * لكن بقي حديث التفرع تأمل (قوله قال الشيخ الخ) بطريق المعارضة (قوله وما يقوله الخ) من صحة كلام الشيخ الى قوله والظاهر (قوله والظاهر انه لا مخالفة^(٤)) هذا توفيق من جانب الشارح رحمه الله بين قول الاشعري وبين أهل اللغة بأن مراد الشيخ الاشعري بالمساواة من جميع الوجود هي المساواة من جميع الوجود فيها به المماثلة كالكيل فمعي المماثلة في الكيل هي المساواة من جميع الوجود المتحققة في الكيل * لكن بقي انه ان أريد بجميع وجوه الكيل جميع الوجود مطلقاً

(١) أجيب بانه يفهم من هذا ان العلم وجوداً عند بعض من المتكلمين ويجوز ان يكون الاشعرية (منه) (٢) اذ قد علم من التفرع عليه المشاركة في الوجود الا ان يقال اشتراك الوجود لفظي (منه) (٣) انما ضله انه لا يمكن اثبات المماثلة بينهما بوجه من الوجود وفيه ما لا يجني (منه) (٤) لا خفاء في ان الظاهر هو مخالفة وما ذكره تأويل (منه) (٤) والجواب ان المراد بالظاهر الظاهر بحالهم دون الظاهر من العبارة (منه)

كالكيل مثلاً وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام البداية أيضاً والا فاشترك الشئان في جميع الاوصاف
ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد فكيف بتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لأن
الجهل بالمعجز والمعجز عن البعض نقص وافقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية تاطقة بعموم العلم
وتشمل القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما زعمت الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات

أي وجه كان فباطل بالضرورة وان أردت به الجمع المعين فلا بد من بيانه أولاً حتى يتكلم به ثانياً
وقد يقال (١) إن هذا معين (٢) ومعلوم (٣) باطلاق العادة وفيه محل بحث بعد (قوله كالكيل مثلاً (٤))
بأن لا يكون الكيل الذي قيل به أحدهما أكبر أو أصغر من الذي قيل به الآخر وان كان أحدهما من
الحشب والآخر من الذهب أو الفضة الى غير ذلك وبأن لا يكون أحدهما بالارتفاع والآخر
بالسطح الى غير ذلك من الامور المعلومة بطريق العرف والمادة تأمل (قوله وعلى هذا) أي على
أن المراد بالمساواة المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة (قوله ومساواتها من جميع الوجوه)
سواء كان بجميع الصفة التي بها المماثلة أولاً والتخصيص بالاول ليس على ما ينبغي تأمل (قوله يدفع
التعدد) ويحتمل أن يراد به الاشتراك في جميع الاوصاف الكلية (٥) (قوله فكيف بتصور التماثل)
اذ التماثل فرع التعدد والتماثل بالذات (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) أشار به الى انه عالم
بعلم زائد وقادر بقدر زائد على ذاته تعالى كما هو مذهب الحق ولا يخفى في أن ظاهر عبارته مشعر
بأن كل ما يتعلق به العلم يتعلق به القدرة وذلك ليس كذلك وتخصيص الشيء بالموجود بل الموجود
الممكن لا يجدي نقراً إذ الذات والصفات مما يتعلق به العلم دون القدرة اذ القدرة من جهة الصفات
تأمل (قوله وافقار الى مخصص) خارجي (٦) إذا احتياج الى ما يستند الى الذات ليس نقراً ومستجيلاً
قال الفاضل المحشي رد عليه انه يجوز أن يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالمستعصيات
بالنسبة الى القدرة ثم كلامه ورد بأن مقتضى لعمه وقدرته نفس ذاته وللمعلومية ذوات
المعلومات وللمقدورية هو الامكان المشترك بين الكل ولو ثبت علمه وقدرته ببعض وجب ثبوتها
للكل والا لزم تخلف مقتضى عن مقتضى والترجيح بلا مرجح بالضرورة وفيه أن هذا التماثل
لو كان مقتضى مقتضياً تاماً وذلك ليس بديهياً ولا مبرهنياً عليه (قوله مع ان النصوص) وكذا
الاجماع (قوله لا كما زعمت الفلاسفة) ولو قيل ان الفلاسفة لا يقولون بالعلم والقدرة فلا معنى
لعدمهم من المخالفين في شمولها قلنا المراد بالعلم والقدرة العالية والقادرية أي كونه عالماً وقادراً ولا
خلاف للفلاسفة في ذلك أو يقال ان في شمول العلم والقدرة إما بنى الاصل أو بنى الوصف أي
الشمول وفيه ما لا يخفى تأمل (قوله لا يعلم الجزئيات) على وجه جزئي بأن يكون الجزئي الحقيقي
معلوماً بخصوصه بحيث يمتاز عن جميع أغباره على وجه يتمتع محله على غيره (٧) واعلم أن معنى

(قوله نقص وافقار الى
مخصص) رد عليه انه يجوز
أن يكون بعض الامور غير
قابل لتعلق العلم كالمستعصيات
بالنسبة الى القدرة (قوله
لا يعلم الجزئيات) أي من
حيث هي جزئيات بل يعلمها
من حيث هي كليات كعلم
النجم بان في ساعة كذا
خسوفاً وهذا العلم مستمر
قبل الوقوع وبعده

(١) أي بطريق جري العرف والعادة (منه) (٢) بطريق العرف والمادة (منه) (٣) واحد
لا معلومات كما قيل (منه) (٤) فلو قيل ان قوله مثلاً مستدركة لأن الكاف يفيد مضافاً قلنا ابراد
قوله مثلاً لان مثبت المماثلة ليس مقصوداً على مدخول الكاف أعني الكيل بل المراد ان مثبت المماثلة
كالكيل ونحوه قافهم (منه) (٥) أي في جميع الاوصاف النفسية (منه) (٦) أي الى ما هو خارج
ومنفصل من ذاته وغير مستند الى ذاته تعالى (منه)

ولا يقدر على أكثر من واحد * والدمرية على أنه تعالى لا يعلم ذاته * والنظام على أنه لا يقدر على خلق
الجهل والقيح * والبلخي على أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة أنه لا يقدر على نفس
مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من أنه عالم حي قادر على غير ذلك ومعلوم أن كلا من ذلك يدل
على معنى زائد على مفهوم الواجب الوجود وليس الكل الفاظاً مترادفة

قولهم إن الله لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي أنه لا يعلمه على وجه يكون علمه زمانياً مخصوصاً
بزمان دون زمان بأن يصح أن يقال حصل الآن أو قبل ولم يحصل بعد ويحصل في زمان قريب
أو بعيد لا بمعنى أنه لا يعلم الجزئي بخصوصه بل جميع الأشياء جزئياً كان أو كلياً حاضرة عده من
الازل إلى الأبد وعالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها على ما كان عليه وسيكون علماً مستمراً
لا يتبدل ولا يتغير بتغير الأزمان والأحوال بوجه من الوجوه كعلمه تعالى بالأمور الكلية هكذا
حققه المحقق الرازي في بعض تصانيفه * ثم قال هذا معنى قولهم أنه تعالى يعلم الجزئيات^(١) على وجه كلي
لما توهم بعضهم من أن علمه بطائع الجزئيات دون خصوصياتها (قوله ولا يقدر على أكثر من
واحد) بمعنى أنه يمكن أن يصدر عنه ابتداء من غير واسطة إلا الواحد وهو المعلوم الأول هذا
هو المشهور * والتحقيق أن الكل صادر عنه تعالى ابتداء من غير توسط قاعل آخر وإن كان صدور
البعض عنه مشروطاً بصدور البعض الآخر عنه وبه صرح صدر الأفاضل المحقق الطوسي (قوله
والدمرية) قوم يسندون الحوادث إلى الدهر وبالفن في حقي كانتهم لا يثبتون صانعاً وراءه فتسبوا
إليه (قوله أنه تعالى لا يعلم ذاته) لأن العلم نسبة لا تحصل إلا بين المتباينين فلو كان عالم بنفسه لكان
نسبة بين الشيء ونفسه وهو محال * ورد بأن التباين الاعتباري كاف في النسبة (قوله والبلخي)
وهو أبو القاسم البلخي المعروف بالكسبي كذا في شرح المقاصد وأما المفهوم من عبارة شرح
المواقف حيث قال وأبو القاسم البلخي ثم قال وقال الكسبي وهو أن أبا القاسم البلخي غير الكسبي
وكذا في أبحاث الأفكار حيث قال في بحث الإرادة ومنهم النظام والبلخي والكسبي يدل على المغايرة
(قوله لا يقدر على مثل مقدور العبد) حتى لو حرك الله تعالى جوهره إلى حيز وحرك العبد إلى ذلك
الحيز لم تتماثل الحركتان زعماً منه أن مقدوره إما طاعة أو معصية أو سفها وأضاله تعالى متعالية
عنها ولم يدور أن هذه اعتبارات تعرض بفعل العبد عند صدوره عنه (قوله وعامة المعتزلة أنه لا يعلم
تمسكاً بدليل التماسع على الوجه الذي سبق وخفي عليهم أن غاية ما يلزم منه عجز العبد وهو لا يتأني
العبودية^(٢) (قوله وله صفات^(٣)) موجودة في أنفسها قائمة بذاته تعالى (قوله ومعلوم) بحسب العرف
واللغة وأنت تعلم أن هذا وما سياتي من قوله وأن صدق الحق بحث لغوي لا يفيد في المطالب العلمية
الآن يكتبني بالظن (قوله على مفهوم الواجب) وحق العبارة أن يقال على ذات الواجب لأن
الكلام في آيات الصفات الزائدة على الذات (قوله وليس الكل الفاظاً مترادفة) بأن يكون معنى

(قوله ولا يقدر على أكثر
من واحد) لا يقال مذهب
الفلاسفة هو الإيجاب
والقدرة تافيه * لا
قول منافي بالإيجاب
هو القدرة بمعنى محبة
الفعل والترك وأما القدرة
بمعنى أنه إن شاء فعل وإن
لم يشأ لم يفعل فتفق عليها
بين الفريقين إلا أن الفلاسفة
يجعلون مشيئة الفعل لازمة
(قوله يدل على معنى
زائد على مفهوم الواجب)
هنا إما يدل على زيادة
المفهوم ولا كلام فيها
والكلام في زيادة الحقيقة
ولا يدل عليها

(١) لا يخفى في أن هذا يؤدي إلى صدور الجزئيات عنه تعالى مع الجهل بها تعالى الله
عما يقول به الظالمون (منه) (٢) بل هو كمال العبودية (منه) (٣) لعل المراد بالصفات في
عبارة المصنف رحمه الله المبادي لها كالعالم والقدرة دون المشتقات كالعالم والقادر ويدل عليه قوله
ثبت له صفة العلم الخ (منه)

وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرية والحياة وغير ذلك

الكل واحداً بالذات ولو متغايراً بالاعتبار فلا ثبت الصفات (قوله وان^(١) صدق المشتق) عطفت على قوله ان كلا أو حال والأقرب هو الأقرب لئلا يتوهم أن كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل مستقل في ثبوت المطلوب وينفرد على كل واحد قوله فثبت له صفة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى^(٢) بأدنى توجه فتوجه (قوله يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له) اذ المشتق موضوع لذات موصوفة بمأخذ الاشتقاق ولهذا صار حمل الاشتقاق في قوة حمل التركيب أعني هو ذو هو * وفيه أن التغاير الاعتباري كاف في صحة حمل الاشتقاق والتركيب * وقد يقال أن الغرض منه إقادة كون المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ معني قائماً بذاته لا كما يزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره دون إثبات مغايرة المأخذ وزيادته على الذات إذ قد علم ذلك من المقدمة السابقة * ومن هذا ظهر لك أن الغرض منه إثبات^(٣) ثبوت المأخذ لموصوفه دون ثبوته في نفسه كما يدل عليه قوله له * وأما ثبوت المأخذ في نفسه فليكون الأوصاف المذكورة من الأمور العينية كالسواد والبياض^(٤) فلما علم ثبوت تأخذ هذه الأوصاف لموصوفها وان الواجب ليس عائلاً وقادراً ومتكلاً بذاته مثل كون الضوء مضيئاً بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه^(٥) فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على وجود السواد في نفسه إذ كون الجسم أسود أو متحركاً بالسواد المعدوم والحركة المعدومة منسطة بحكم بداهة العقل ببطلانها اذ الوجود الرباطي في الأوصاف العينية فرع الوجود النفسي وكذا الحال فيما نحن فيه^(٦) * وبهذا تبين لك دفع ما قال الفاضل المحضى أن أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقوض بمثل الواجب والموجود وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك عرضهم * وأيضاً أن التردد قبيح إذ كلام الشارح نص في الثاني لا احتمال له على الأول * وقد يقال إن مذهب الشارح أن وجود الصفات العينية في نفسها هو وجودها في موصوفها مثلاً ان وجود السواد في نفسه هو وجوده في الجسم وقيامه به * وفيه أن ما قيل على تقدير ثبوته وصحة اتصافه هو في الاعراض فقط دون الصفات العينية

(قوله وان صدق المشتق على الشيء يقتضي الخ) ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقوض بمثل الواجب والموجود وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك عرضهم وقد فرغوا عليه الأزالة بناء على امتناع قيام الحوادث للموجودة بذاته تعالى

(١) ان كسرت الحززة فالمعطف على ليس الكل الخ وان فتحت فالمعطف على أن كلا من ذلك ويحتمل المعطف على أنه عالم قادر (منه) (٢) وليس المعطوف عليه دليلاً مستقلاً لان ما يفهم منه هو ان يدل على معنى زائد على الواجب لكن لا يفهم منه ثبوت الصفات له وكذا المعطوف لان ما يفهم منه ثبوته له لكن لا يفهم الزيادة عليه (منه) (٣) حاصله أنه اذا ثبت المشتق لله تعالى لا يد أن ثبت مباديه والا لم قيام المشتق بدون المبادئ عليه وهو باطل (منه) (٤) فيه نظر لان الجالس في السفينة يقال أنه متحرك مع ان الحركة غير قائمة بالجالس بل قائمة بالسفينة (منه) (٥) ولنا قال قدس سره في شرح المواقف في أول بحث الاعراض في دفع من توهم ان وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه مقام (منه) (٦) ولك ان تقول ان غرضهم في هذا المقام إثبات زيادة المأخذ على الذات وقيامه بمعنى أنه عالم يعلم زائد على ذاته قائم به في نفسه لا بنفسه وأما أنه موجود في نفسه فليس الغرض متعلقاً به (منه)

لا كما زعم المعتزلة من أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك فإنه محال ظاهر بمنزلة قولنا الاسود
لا سواد له * وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرها ودل صدور الأفعال المتفنة على وجود
علمه وقدرته لا على مجرد تسميته طالما قادراً * وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات
والملكات لما صرح به متابعنا من أن الله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بمرض ولا مستحيل البقاء
والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بمرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا
في سائر الصفات * بل النزاع في أنه كما أن للعالم مناعاً هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل
لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة بذاته زائدة عليه وكذا جميع الصفات * فانكروا الفلاسفة والمعتزلة
وزعموا أن صفاته عين ذاته بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً وبالقدورات قادراً إلى
غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات * والجواب ما سبق من أن المستحيل
تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحياة وعالم وحياً وقادراً
وصانفاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته إلى غير ذلك من الحالات (أزلية)

مطلقاً * وأنت خير أن هذا لا يخلو عن التحكم * وأيضاً إن بناء الكلام هنا على رأي الشارح ليس
على ما ينبغي * وقد يقال لما ثبت كون هذه الأمور أوصافاً زائدة لموصوفاتها ثبت وجودها في
أنفسها إذ لا قائل بالفصل * وفيه أن التمسك به (١) لا يليق بمبحثنا هذا (٢) تأمل (قوله أنه عالم لا علم له) بمعنى
أنه عالم بذاته لا بأمر زائد على ذاته على معنى أن ما يترتب على صفة العلم ما يترتب على ذاته
البحث من غير مدخلة شيء آخر فيه كما ذهب إليه الفلاسفة وكذا الحال في البواقي على قياس
ما قاله الحكماء في الوجود الخارجي ولا خفاء في أن هذا معنى مغفول لا يتقبض العقل عن قبوله
ولا ينافي صدور الأفعال المتفنة (قوله وليس النزاع الخ) كانه قيل يلزم من إثبات الصفات كون الواجب
محل الحوادث وهو باطل فاجاب بقوله وليس النزاع الخ (قوله حادث) فيه ما عرفت من أن لا وجود
للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين (قوله أن صفاته عين ذاته) مرجعه إلى نفي الصفات مع
حصول نتائجها ونعراتها من الذات البحث لا إلى أن هناك ذاتاً له صفة وهما متحدان حقيقة كما
يوهمه ظاهر العبارة لا يقال نفي الصفات كفر لانه اسكاراً ثبت بالنص والاجماع * لأن الثابت بالنص
ليس إلا كونه عالماً وقادراً إلى غير ذلك مطلقاً دون كونه عالماً بالعلم الزائد وقادراً بالقدرة الزائدة
على الوجه الذي أثبتته الشيخ الأشعري ونفاء المعتزلة ولا دلالة للنص عليه أثباتاً ولا نفياً تأمل
(قوله إلى غير ذلك من الحالات) من عدم اقادة حمل الصفات على الذات كحمل أحد المترادين
على الآخر وحمل السواد على السواد وعدم الاحتياج إلى البرهان في إثبات الصفات بعد إثبات
الوجود وكون العلم واجب الوجود لذاته (٣) وكونه مبدأ العالم وكون الشيء الواحد بعينه أشياء كثيرة *
ولك أن تقول أن اللازم أحد الأمرين إما كون الواجب غير قائم بذاته أو كون العلم قائماً بذاته أو
كون الواحد كثيراً أو الكثير واحداً * ومن هذا علم أن قوله وكون الواجب غير قائم بذاته ليس

(قوله أنه عالم لا علم له) *
ان قلت لعل مرادهم
أنه عالم لا علم له حقيقة
له * قلت ياباه في بان له
عالية لأنها ليست صفة
حقيقية أيضاً وكذا قولهم
عالم بالذات وعلمه عين
ذاته وعالميته زائدة (قوله
ودل صدور الأفعال المتفنة
على وجود علمه) فيه
تأمل بل المدلول هو إضافة
التفسير والانكشاف التي
تسميها المعتزلة عالية وقد
قال صاحب المواظف لا يثبت
في غير الإضافة (قوله
ويلزمكم كون العلم مثلاً
قدرة) لهم أن يقولوا اتحاد
المفهومين هو المحال وليس
بلازم واتحاد الذاتين هو
اللازم وليس بمحال (قوله
وكون الواجب غير قائم
بذاته) لهم أن يقولوا
حقيقة العلم في شأنه تعالى
قائم بذاته لانه عين ذاته

(١) أي بعدم القائل بالفصل (منه) (٢) أعني المطالب باليقينية (منه) (٣) لا ينبغي أن قوله
وكون العلم واجب الوجود لذاته بينه قول الشارح كون العلم معبوداً للخلق وقوله وكونه مبدأ
العالم هو قوله كون العلم صانفاً للعالم (منه)

لا كما تزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الجواهر بذاته تعالى (فأنه)
بذاته (ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا بما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو
قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا إثبات كونه صفة له غير قائم بذاته * ولما
تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد لما اتهموا موجودات قديمة مغايرة للذات التي
تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتمدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في
كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته
وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمائية أو أكثر * أشار إلى جوابه بقوله
(وهي لا هو ولا غيره) يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قسم
النير ولا تكثر القدماء والتصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتتارة

على ما ينبغي * وأنت تعلم أن هذه الأمور إنما تلزم لو قالوا بثبوت صفة هي عين الذات وقد مررت الإشارة
في صدر الدرس أهم لا يقولون به بل قالوا أن ذاته بحيث يترتب عليه ما يترتب على الصفات (قوله)
انزع الكرامية هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام قال الكرماني في شرح المواقف هو يتعدد
لراءه وفتح الكاف وقيل بكسر الكاف وتخفيف الراء (قوله متكلم بكلام)^(١) ومريد بارأية حادثة
غير قائمة بذاته تعالى (قوله قائم بغيره) من اللوح المحفوظ أو جبرائيل عليه السلام أو النبي عليه
السلام (قوله في كلام المتقدمين) حيث قالوا الواجب والقديم مترادقان (قوله في كلام المتأخرين)
كالإمام حميد الدين (قوله أو أكثر) كالبقاء واليد والعين والوجه (قوله أشار إلى جوابه) أشار
به إلى أن الجواب ضمني لأن الفرض الأصلي هنا بيان حكم الصفات بالقياس إلى الذات دون الجواب
أصالة لكنه يعلم به ضمناً ولهذا لم يقتصر على نفي المغايرة بل زاد نفي المينية^(٢) إذ نفي النيرة مستقل
في الجواب لا مدخل لنفي المينية فيه * وقد يقال إن نفي المينية سواء كان الفرض هنا يثبت حال
الصفات أو الجواب عن التمسك على الوجه الذي قرره الشارح فأمر مستدرك لأقائمة في ذكره
أما على تهدير الجواب فظاهر وأما على تقدير البيان فلأنه أمر بين لا يلبق أن يجعل مسألة الفن
فالأولى أن يجعل جواباً ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد منها مدخل في الجواب بأن
يقول يلزمكم أحداً لا مبرين^(٣) إما بطلان التوحيد أو لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من الحالات المذكورة *
ومجابي بأن الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد على
محاذاة ما في الكتاب (قوله فلا يلزم قدم النير) الظاهر من الباقي أن لكل واحد مما ذكر

(١) ومعنى كونه تعالى متكلماً أنه مؤجد الكلام في غيره (منه) (٢) وقد يقال أنهم فهموا
من التاثير جواز الانفكاك من المجانين فأقدموا على ذلك وأيضاً يلزمهم أن تكون الصفات
مستندة إلى الذات إما بالاختيار فلزمهم التسلسل أو بالإيجاب فلزم بذلك كونه تعالى واجباً ولو في
بعض الأشياء فدفعوا بذلك * وأنت خير فاعلم هذا أيضاً يلزم الاستثناء عن قوله لا هو (منه)
(٣) وفيه أنه إن أراد الاتحاد باعتبار الإضافات فاللزوم ممنوع وإن أراد مطلق الاتحاد فاللزوم
يسلم واستحالة اللازم ممنوع (منه)

(قوله أشار إلى جوابه)
بقوله الخ (إنما لم يقل
أجاب بقوله لأن الجواب
النام نفي المغايرة بين
الذات والصفات وبين
الصفات بعضها مع بعض
والمنصف قد اقتصر على
الأولى لكن أشار إلى أن
التعدد فرع للتاثير وهو يعلم
الجواب بالنسبة إلى
الصفات أيضاً إذ ليست
مغايرة ولأن الفرض
الأصلي هنا بيان حكم
الصفات ولذلك ذكر قوله
لا هو والا فلا مدخل له
في الجواب (قوله فلا يلزم
قدم النير ولا تكثر القدماء)
ولك أن تجعل كلام المنصف
على أنه لا يلزم قدم النير
فلا محذور لأن المحذور
تمدد القدماء المتتارة
لا مطلق التعدد فلا يرد
السؤال قطعاً وإنما حمل
الشارح على ما ذكره لشهرته
فيما بين الضوم

(قوله لكن لهم ذلك) * قيل عليه لزوم غير الالتزام ولا كفراً بالالتزام * وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفراً أيضاً ولنا
قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك ان لزوم الذانية للانتقال من أجل البدنيات * على ان قوله
تعالى (وما من إله الا إله واحد) (١٠٨) بعد قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان إله ثالث ثلاثة) شاهد صدق

لكن لهم ذلك لانهم أثبتوا الاقاييم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن
وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجزوا الانفكاك والانتقال
فكانت الاقاييم ذوات متغايرة * ولقائل ان يمتنع توقف التعدد والتكثر على التباين بمعنى جواز
الانتقال للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثني والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكررة
مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يضار الكل *

مدخل في قهره وليس كذلك (قوله لكن لهم ذلك) (الح) قيل التزام الكفر كقوله لا لزومه * وأجيب
بان لزوم الشيء مع العلم بلزومه التزام وما نحن فيه من هذا القبيل وفيه تأمل (قوله وسموها الح) يعني
عبروا عن الوجود والعلم والحياة بالاب والابن وروح القدس (١) قال في شرح المقاصد وأما النصارى
فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقاييم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها بالاب
والابن وروح القدس على ما يقولون أباً وابناً وروحاً قدساً (٢) ويننون بالجواهر القائم بنفسه وبالاقنوم
الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة أو ميل الى ان الصفات نفس الذات انتهى كلامه * ولعل قوله أو
ميل إشارة الى التوجيه لكن لا بلانته قوله قد انتقل وكذا قولهم بالقدماء الثلاثة (قوله ان اقنوم
العلم) الاقنوم في اللغة البروتاية بمعنى الأصل فكان الاقاييم الثلاثة أصول جميع الاشياء الموجودة (قوله
فكانت الاقاييم ذوات) قل عنه لان الانتقال لا يتصور الا في الذات * ثم كلامه * وهذا انما يتم لو حمل
الانتقال على المعنى الحقيقي (قوله ولقائل ان يمتنع توقف العدد) لعله أراد بالتوقف الاستلزام دون التأخر
الذاتي اذ مجرد الاستلزام كاف في المقصود (قوله مع ان البعض جزء) لعله أراد بالجزء ماهو في حكم
الجزء أي عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويحاً اذ كل عدد من مراتب الاعداد

(١) أي النسطورية والملكانية والبعثونية من أئمة النصارى شرح محائف (منه) (١) واقتصارهم
على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى فكانهم يجمعون القدرة راجعة الى الحياة وأنسح
والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة هي اقنوم العلم أنحدت بحمد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق
الامتزاج كالخمر مع اناء عند الملكانية وبطريق الإشراف كما تشرق الشمس من ذكائه على موازاته
عند النسطورية وبطريق الانقلاب طاماً ودماً بحيث صار الإله هو المسيح عند البعثونية وقيل
تركيب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن كذا في شرح المقاصد (منه) (٢) ظاهر عبارته
ناظر الى انهم عبروا عن الوجود بالاب وعن العلم بالابن وعن الحياة بروح القدس على طريقة ألف
والنشر قال قدس سره في شرح المواقف عبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن
العلم بالكلمة (منه) (٣) لانهم أثبتوا الاقاييم الثلاثة وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل عن الله
الى بدن عيسى عليه السلام فجزوا الانفكاك فكانت ذوات متغايرة لان الشيء الذي انتقل عن
محل الى محل لا يكون عرضاً لان انتقال العرض عن محله محال تأمل (منه)

على أنهم كانوا يقولون
بالله وذوات ثلاثة *
وأيضاً ترتب الحكم على
المشتق يدل على علية
الماخذ فان انحصرت العلة
في الالتزام تعين ذلك منهم
وعبارة الشارح انما تشير
الى الاول (قوله هي الوجود
والعلم والحياة) ومن غاية
جهلهم جعلوا الذات
الواحدة نفس ثلاث صفات
وقالوا انه تعالى جوهر
واحد له ثلاثة أقاييم
وأرادوا بالجواهر القائم
بنفسه وبالاقنوم المنة *
وقد يوجه بأنه ميل منهم
الى ان الصفات نفس الذات
لكن لا بلانته قولهم
بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع
النظر عن الاتحاد فارصة
والانفكاك (قوله للقطع
بان مراتب الاعداد من
الواحد الح) العدد هو
الكم المفصل ولا انفصال
في الواحد فلا يكون عدداً
ولذا فسروه بما هو نصف
بمجموع حاشيته ومنهم من

(بالنسبة)

قال العدد ما يقع في العدد فيكون أهم من الكم للمفصل وكلام الشارح مبني

على هذا المذهب أو على التغليب (قوله مع ان البعض جزء من البعض) * يرد عليه أنهم افتقروا على ان كلا من المراتب لا يؤلف
الا من وحدات مبنية تلك المراتب على أجزاء البشرية عشر وحدات لاخستان ولا مئة وأربعة الى غير ذلك من الاحتمالات

وأبضا لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعددتها متقابلة كانت أو غير متقابلة * فالأولى أن يقال المستحيل تعدد ذات قديمة لا ذات وصفات وإن لا يجزأ على القول بكون للصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عنها ولا غيرها أعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وأما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائما بذات القدم واجبا له غير متصل عنه فليس كل قديم إلما حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة * لكن ينبغي أن يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لثلاث

(قوله فالأولى أن يقال إلح) وقد يجاب أيضا بأن القدم هو الأزلي القائم بنفسه ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى أنه لا يوافق مذهب المتكلمين (قوله وأما في نفسها فهي ممكنة) قد سبق ما فيه من أنه يخالف ما اشتهر بينهم من أن كل ممكن محدث أي مسبوق بالعدم (قوله والكرامية إلى نفي قدمها) * يرد عليه أنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرية على التكلم فالتفريع المذكور غير ظاهر

بالنسبة إلى ما فوقه في مرتبة الجزء بالنسبة إلى الكل في لزوم أو هو من قيل أجزاء الكلام^(١) على ما هو متفاهم العرف (قوله وأبضا لا يتصور إلح) يعني إذا قالوا بتكثرها فلا معنى للاستدلال بعدم التغير على عدم التكثر المستلزم لعدم تعدد القدماء وتكثرها مع أنه لا يصح أن يجعل دليلا عليه (قوله فالأولى أن يقال إلح) أشار به إلى صحة الجواب المشار إليه بقوله لا هو ولا غيره بأن تحمل عبارة المصنف على غير ما ذكره الشارح بأن يقال فلا يلزم قدم الغير وليس الحال إلا إثبات القدماء المتقابلة (قوله إلى نفي الصفات^(٢)) أما الفلاسفة فثلاثا يلزم كون الواحد الحقيقي قابلا وقاعلا إن قلنا بصور الصفات عن الذات واستكمالها وأنفعاله من الغير والاحتياج إليه في الصفات الحقيقية إن صدر عن الغير مع لزوم التسلسل أو تعدد الواجب^(٣) وأما المعتزلة فثلاثا يلزم تعدد القدماء إن كانت قديمة وكون الواجب محل الحوادث إن كانت حادثة (قوله والكرامية إلى نفي قدمها) لأنها لا تتصور بدون المتعلق^(٤) والمتعلق حادث فالتزموا حدوثها وجوزوا كونه تعالى محل الحوادث (قوله والأشاعرة إلى نفي غيرتها إلح) أي قدماء الأشاعرة إلى نفي غيرتها وعينيتها لثلاثا يلزم تعدد القدماء وأما المتأخرون منهم فذهبوا إلى مغايرتها للذات وإمكانها ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقا واستلزام الامكان الحدوث^(٥) والتزموا صدورها عن الذات بالإيجاب^(٦) وخصصوا كون علة الاحتياج الحدوث وكون الإيجاب قصا بما سوى الصفات * وفيه فلا يخفى على المتأمل الذي (قوله فإن قيل إلح) حاصله أن الغيرية

(١) وهو أن الفوقاني من العدد مركب من التحتاني منه (منه) (٢) يعني ذهب الفلاسفة إلى نفي الصفات لثلاثا يلزم المحذورات المذكورة (منه) (٣) وما قالوا أن الإيجاب قصص بالنسبة إلى غير الصفات من مصنوعاته وأما بالقياس إلى صفاته فكمال فانت خبير بأن دعوى أن الإيجاب في الصفات كمال وفي غيرها قصصان مشكل ونحكم بحث من قيل التخصيص في الأحكام العقلية (منه) (٤) فيه أن هذا لا يتم في البعض كالحياة (منه) (٥) أي منع التأخير عن استلزام الامكان الحدوث (منه) (٦) أي الذات فاعمل بالإيجاب في حق الصفات لا فاعل مختار (منه)

بينهما واسطة * فتناقد فسروا الغيبة بكون الموجودين بحيث يُقدَّر ويُصوَّر وجود أحدهما مع عدم الآخر أي يمكن الاتفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً فلا يكونان تقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدوره كالجزم مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته آلية والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونه وبقاؤها بدونه اذ هو منها فقدمها عدمه ووجودها وجوده

سلب البنية فرفقهما بما ^(١) رفع التقيض ^(٢) وذلك ظاهر وجهما حقيقة يستلزم رفع كل واحد من التقيضين نبوت الآخر * وحاصل الجواب منع كون الغيبة عبارة عن سلب العينية أو مساوية له بل هي أخص منه فلا يلزم ارتفاع التقيضين ولا ما يلزمه من اجتماعهما (قوله قد فسروا) أي مشايخ الاشاعرة (قوله بكون الموجودين) فيه تسامح ^(٣) كما لا يخفى (قوله بحيث يقدر ويتصور) مظهر بأن الاتفكاك باعتبار التصور والتعقل ولو بالفرض وان كان محالاً وبأن الاتفكاك من جانب واحد كاف في الغيبة فبطل الجمع وان صح الجمع ولعل هذا منشا التفسير بقوله أي يمكن وفيه تأمل (قوله أي يمكن الاتفكاك بينهما ^(٤)) من الجانبين وهو معتبر في التبرين عندهم كذا في شرح المواقف هذا هو المتقول عن الشيخ * واعترض عليه بالجسمين القديمين لعدم صحة الاتفكاك بينهما اذ عدم يتنافى التقدم فغيروا التعريف وزادوا قيدا في التعريف فقالوا في عدم أو في جزء * وفيه أن النقص بالثال المذكور آتيا نجه لو أريد بالامكان المذكور في التعريف الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ التقدم يتنافى الوقوعي دون الذاتي مع أن التقييد بما زيد لا يقطع مادة النقص بالمرء واليه أشار الفاضل الحنفي حيث قال فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهام المفروضان بقضاً * ثم كلامه * وأنت نعلم أن الاولى إيراد النقص بالمجردين القديمين كالمقول والنقص على ما يقول به الفلاسفة انشادة النقص وان لم يجب أن يكون واقعا بالفعل لكنه يجب أن يكون ممكناً لأن الفساد الثاني من فرض الحال لو كان سبباً لفساد التعريف لارتفع الالهام عن التعريفات تأمل (قوله بلا تفاوت أصلاً) ولو بالاعتبار كالأحوال والتفصيل اذ لا قائل بالبنية بين الحد والمحدود (قوله فقدمها عدمه ووجودها وجوده) الله أراد به أن ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحدتها التي هي جزؤها فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها عدمها * وقد يقال إن بناء على أن رفع الجزء عين رفع الكل كما هو المشهور وصرح به قدس سره في مواضع فاذا كان رفعه عين رفعه لزم أن

(١) فيه أن رفعهما معاً محال فجاز أن يستلزم محالاً آخر وهو الاجتماع (منه) (٢) قوله رفع التقيضين * لا يقال التناقض هنا بمعنى التباعد ورفع التقيضين بهذا المعنى غير ممسح فان زياداً المعدوم ليس كتاباً ولا لا كتاباً * لا أقول ارتفاع التقيضين مطلقاً عن المحل الموجود محال بلا تردد * بجزأبادي (منه) (٣) لأن الغيبة وصف أحدهما لا كليهما بخلاف التباين فانه وصف لكليهما والمعنى كون كل من الموجودين (منه) (٤) وهو أن الغيبة صفة لواحد من الموجودين فتفسيرها بكون الموجودين مسامحة كما لا يخفى (منه) (٤) أي تعريف التبرين بهما موجود ان يصح اجتماع أحدهما مع وجود الآخر (منه)

(قوله قد فسروا الغيبة بكون الموجودين المحل) قالوا يقال في العرف والافتقار ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدره * وأجيب بان المراد بالغير هنا فرد آخر من نوعه والا لزم ان لا يباينه توبه (قوله أي يمكن الاتفكاك بينهما) سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الجزف فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل * لكن يرد الالهام المفروضان بقضاً فليتأمل (قوله والعدم على الازلي محال) لما كان عدم الاتفكاك بحسب الجسمين ظاهراً لم يتعرض له والا فجرد عدم الاتفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فقدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالف الوجودين والمعدمين ظاهر على أن الاستلزام بين العدمين باطل كما سيذكره

بمخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره الشيخ * وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا فان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل

يكون وجوده عين وجوده وفيه قبل ان حقيقة العشرة بعينها حقيقة الوحدة المعبرة عن مراتب ومن البين ان التعدد بحسب الاعتبار لا يوجب تعدد الوجود حقيقة قاذوا وجودها وجوده وغاية ما لزم اعتبار الشيء الواحد جزأ من الشيء مرارا وذلك جائز * وفيه انه يلزم ان يكون جميع مراتب الاعداد حقيقة واحدة مع انهم صرحوا بان مراتب الاعداد انواع مختلفة تأمل (قوله بمخلاف الصفات المحدثة) كانه قيل فلتكن الصفات المحدثة مثل الصفات القديمة فأجاب بقوله بمخلاف الصفات * نقل عن الشيخ انه قال من الصفات ماهو عين الموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها ماهو ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسانية المستعنة الانفكاك لكن هذا ليس أمراً عائداً الى الاصطلاح والتسمية على ما ذهب اليه بعضهم بل هو بحث معنوي قد قصدوا اثباته بالدلائل * والمشهور من أدلتهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة يحكم عليك بلزوم أجزائها من الاعداد المتدرجة نحوها * وأيضاً يقولون مافي الدار غير زيد مع ان صفاته فيها أيضاً * وأنت خير بأن هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة كانت أوحيدة لازمة أو مغارقة ليست غير موهونها (قوله انتقض بالعالم مع الصانع ^(١)) اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود عن العالم من غير عكس * قيل اذا انفك الصانع في الوجود عن العالم لزم انفكاك العالم في الوجود عن الصانع اذ الانفكاك نسبة لا يتصور انفكاك أحد الجانبين عن الآخر بدون انفكاك الآخر عنه * وأجيب بأن الانفكاك اذا نسب الي أحد الجانبين في شيء لا بد ان يكون منشأ الانفكاك اتصاف الجانب الآخر بنقيض ما اتصف به الجانب الموافق له كما ان عروض المدم للعالم منشؤ انفكاك الصانع عنه في الوجود ولما استحال المدم على الصانع لم يتصور انفكاك العالم عن الصانع في الوجود وكذا الحال في الجزء والكل * قال الفاضل المحنبي قد عرفت ان المراد بالانفكاك ما يسمي الانفكاك في الوجود أو في الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع * نعم يرد الاشكال على من قال النيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أوحيز * ثم كلامه * ورد بأن هذا لا يستقيم على ماهو المقرر عندهم من أن كمية أوفى التعريفات لتقسيم دون التردد ^(٢) وحاصله أن ^(٣) المراد بأو أن قسما من المحدود حده كذا وقسما آخر حده كذا فاللهي حيث ان قسما من المتباين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين

(١) اذ الصانع مع العالم حينئذ لا بد ان يكون مندرجا في أحد الحدين بان يكون الانفكاك بينهما اما في الوجود فقط أو في الحيز فاقبح الاشكال اذ انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود والآخر في الحيز لا يكتفي في الاندراج في أحد الحدين (منه) (٢) اذ لا يصدق شيء من التفسيرين والحدين على الصانع مع العالم مع انهما من افراد أحد المحدودين وصدق كل واحد من الجزئين على واحد منهما لا يجدي به نقما تأمل (منه) (٣) وحاصله ان هنا محدودان وحدان وان حد أحدهما هذا وحد الآخر ذلك (منه)

(قوله بمخلاف الصفات المحدثة) فاتهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات وهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد يتصف في الدار بالصفات المحدثة (قوله انتقض بالعالم مع الصانع) قد عرفت ان المراد بالانفكاك ما يسمي الانفكاك في الوجود أو في الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع * نعم يرد الاشكال على من قال النيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أوحيز * ثم كلامه * ورد بأن هذا لا يستقيم على ماهو المقرر عندهم من أن كمية أوفى التعريفات لتقسيم دون التردد ^(٢) وحاصله أن ^(٣) المراد بأو أن قسما من المحدود حده كذا وقسما آخر حده كذا فاللهي حيث ان قسما من المتباين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين

فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة

وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة • وما ذكرنا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالنقض وان كان محالاً والعالم قد تصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان نبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فإنه كما يتبع وجود العشرة بدون الواحد ويتبع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة • والحاصل أن وصف الإضافة معتبر وإمتاع الانفكاك حيثئذ ظاهر • لا نقول قد صرحوا بعدم المتغايرة بين الصفات بناء على أنها لا تصور عدماً لكونها أزلية مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً ثم يطلب بالبرهان إثبات البعض الآخر فلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى مع أنه لا يستقيم في المرض مع الحل ولو اعتبر وصف الإضافة لزم عدم المتغايرة بين كل متضامين كالأب والابن والآخرين وكالملة مع المعلول بل بين الغيرين لأن الغير من الأسماء الإضافية ولا قائل بذلك • فإن قيل لم يجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم

في الوجود وقسم آخر منهما حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الجز فريد الاشكال (١) على ما ارتضاء ذلك الفاضل كما يرد على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أو جيز فأخذ الوجود بدل العدم بما لا يجدي به فحماً إذاً ما له واحد إذ الانفصال باعتبار أفراد المتغايرين دون ما يعم طرفي المتغايرين • وفيه ما لا يخفى على التأمل الفطن (قوله وكذا بين الذات والصفة) إذ كثير من الصفات المحدثة يزول مع بقاء موصوفها سبياً على أصل الشيخ من عدم بقاء الأعراض ولعل هذا على ما هو المشهور من الشيخ من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء بالتقيس إلى الكل لعدم الدليل لأعلى ما نقلناه من التخصيص بالصفات النفسانية ولأعلى ما حكى عنه من التخصيص بالصفات القديمة كما صرح به الشارح في صدر الدرس بقوله بخلاف الصفات المحدثة (قوله ظاهر الفساد) لأن وجود العشرة وجود واحد مركب من وجودات الآحاد (قوله المراد امكان الخ) يعني أنه يمكن نقل وجود كل واحد منهما أي التصديق به (٢) مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده بدون محالاً في نفس الأمر لا بمعنى التجوز العقلي ولا بمعنى التقدير بأن يمكن فرض كل واحد منهما بدون صاحبه على قياس ما قيل في باب خواص الذاتي والالزام المتغايرة بين الصفة والموصوف وان كانت الصفة لازمة بئنة بالمعنى الاخص تأمل (قوله لا يستقيم في المرض مع الحل) قال الفاضل الحنفي أي في المرض الجزئي مع الحل الجزئي لأن الكليين ليسا بوجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا المرض بدون هذا الحل ظاهر • ثم كلامه • قال قدس سر في شرح المواقف إذا جوز كون التعقل أعم من أن يكون مطبقاً أو غير • وحيثئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين إذ يجوز أن يتعقل وجود كل واحد منهما بدون الآخر إما عقلاً مطبقاً أو غير مطابق (قوله بل بين الغيرين) بل يلزم أن لا تثبت المتغايرة بين الشيئين أصلاً لأنه أن لم يكن أحدهما متغايراً للآخر فذلك وان كان غلباً ذكر من أن الغيرية من الأسماء الإضافية (قوله فان قيل) إشارة إلى الجواب عن قوله هذا رفع

(قوله وسدا بين الذات والصفة) يرد عليه أنهم صرحوا بأن الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع أصلاً فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي (قوله لا يستقيم في المرض مع الحل) أي في العرض الجزئي مع الحل الجزئي لأن الكليين ليسا بوجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا المرض بدون هذا الحل ظاهر (قوله وكالملة مع المعلول) وبه يظهر خلل قوله والعالم قد تصور موجوداً الخ إذ التصور مع إضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد

(١) إذا التزديد متعلق بالانفكاك الذي هو حال أحد المتغايرين بالقياس إلى الآخر دون حال المتغايرين معاً فلا يكون التزديد بين أحوال أفراد الحدود فلا يكون التقسيم تلك الحدود تأمل (منه)
(٢) سواء كان التصديق مطبقاً أو لا (منه)

ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها فإنه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح التحل والتناير بحسب المفهوم لينفد التحل كما في قولنا الإنسان كاتب بخلاف قولنا الإنسان حجر فإنه لا يصح وقولنا الإنسان إنسان فإنه لا ينفذ * قلنا إن هذا إنما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع أن الكلام فيه ولا في الأجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد * وذكر في التبصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره محال يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حازم وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لأن العشرة اسم لجميع الأفراد ومتاويل لكل فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لأنه من العشرة وأن تكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه * ولا يخفى ما فيه (وهي) أي صفاته الازلية (العالم)

للتبصير (قوله والتناير) المفهوم لينفذ (١) بمعنى أن الأفادة تدور على المنايرة ولا تحصل بدونها * فلا ينفذ ما قاله الفاضل * يرد عليه أن مجرد التناير بحسب المفهوم غير كاف في الأفادة بل لابد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول المقطع بعدم أفادة قولنا الحيوان الناطق ناطق (٢) كما سبق في أول الكتاب * ثم كلامه * ولو قيل إن الأفادة قد تحصل مع الاتحاد إذا أخذ عقد الوضع بحسب الفرض وعقد التحل بحسب نفس الأمر كما سبق في أول الكتاب أو إذا أخذ عقد الوضع بالاطلاق والتحل بالضرورة أو بالدوام * قلنا فعلى هذا يتحقق التناير * لكن بقي أن قولنا الكلّي كأي مفيد بأن يقصد إثبات الكلية لمفهوم الكلّي * إلا أن يقال إن الكلام في المتعارفة (قوله فإنه لا ينفذ) هذا إذا أخذت متعارفة وأما إذا أخذت طبيعية فلا بل نفيد (قوله مع أن الكلام فيه) أي كلام المشايخ في الصفات التي هي مبادئ المحمولات * وأيضاً إن الاتحاد بحسب الوجود والتناير بحسب المفهوم جار في كل صفة لازمة كانت أو مفارقة * مع أن الشيخ قائل بالمنايرة في الصفات المفارقة (قوله وقد خالف) أي جعفر بن حازم (في ذلك) الحكم (جميع المعتزلة) (قوله وعد ذلك) أي قول جعفر بأن الواحد غير العشرة (قوله لجميع الأفراد) أي الآحاد التي هي الوحدات (قوله ومتاويل لكل فرد) أي لكل وحدة تناول الكل للجزء أو الكلّي لجزئياته (قوله مع اغياره) أي كائناً منها أي مأخوذاً ومنضمناً مثلاً إن الواحد مأخوذاً مع التسمية الباقية عشرة (قوله وإن تكون) عطف على ما قبله بحسب المعنى أي يلزم أن يكون الواحد غير نفسه وإن تكون الخ (قوله ولا يخفى ما فيه) لأن مفارقة الشيء للشيء لا يستلزم مفارقه لكل جزء من أجزائه حتى يلزم ما ذكره من مفارقة الواحد لنفسه (قوله أي صفاته الازلية) الأولى رجوع الضمير إلى ما في ضمناها من الصفة وقائدة التقييد بالازلية غير ظاهرة

- (١) فيه أن الظاهر منه أن صحة التحل لا تدور عليه بل الاتحاد كاف فيها وذلك ليس كذلك (منه)
(٢) فيه أن ذكر الشئ بوجوب ذكر المبدأ بدور (منه) (٢) فيه أن الأفادة فيه بملاحظة الاشتقاق لا باعتبار هو هو (منه)

(قوله والتناير بحسب المفهوم لينفد الخ) * يرد عليه أن مجرد التناير بحسب المفهوم غير كاف في الأفادة بل لابد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول المقطع بعدم أفادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في أول الكتاب (قوله وإن تكون الخ) * يرد عليه أن مجرد التناير بحسب المفهوم غير كاف في الأفادة بل لابد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول المقطع بعدم أفادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في أول الكتاب (قوله والتناير بحسب المفهوم لينفد الخ) * يرد عليه أن مجرد التناير بحسب المفهوم غير كاف في الأفادة بل لابد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول المقطع بعدم أفادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في أول الكتاب (قوله والتناير بحسب المفهوم لينفد الخ) * يرد عليه أن مجرد التناير بحسب المفهوم غير كاف في الأفادة بل لابد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول المقطع بعدم أفادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في أول الكتاب

(١١٤)

وهي صفة أزلية تكشف المعلومات عند تعلّقها بها

(قوله صفة ^(١)) ذات إضافة دون نفسها (قوله تكشف) انكشافاً قلماً كما هو المتبادر عند اطلاعه فلا يتناول الغير الواصل إلى مرتبة اليقين * واعلم إن العلم الأزلي هل هو من قبيل التصور أو التمديق أو هو متبعض فيه تأمل (قوله المعلومات ^(٢)) أي ما من شأنه أن يعلم موجوداً كان أو معدوماً ^(٣) بمكان كان أو محتجماً وخاصة أن جميع ما يمكن أن يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل إذ مقتضى العالمية ذاته تعالى والمعلومية ذوات الأشياء ونسبة الذات إلى الجميع على السواء فقد ثبت علمه بالمعنى فوجب علمه بالكل ^(٤) إلا أن علمه بالمتجددات على وجهين علم غير مقيد بالزمان وهو باق أزلاً وأبداً لا يتغير ولا يتبدل وعلم مقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالمتجددات أو المتغير وهذا العلم متناه بالفعل بحسب تنامي المتجددات بغير انتهاء بالقوة كالمتجددات الأبدية والعلم لا يتغير بحسب الذات ويتغير متى حيث الإضافة ولا فساد فيه وإنما الفساد في تغير نفس العلم (قوله عند ^(٥)) تعلّقها بها ^(٦)) إشارة إلى دفع

(قوله تكشف المعلومات

عند تعلّقها بها) سواء

كان قدماً أو لاحقاً فإن للعلم

تعلقات قديمة غير متناهية

بالفعل بالنسبة إلى الأزليات

والمتجددات باعتبار أنها

ستتجدد وتعلقات حادثة

متناهية بالفعل بالنسبة إلى

المتجددات باعتبار وجودها

الآن أو قبل

(١) واعلم أن العلم المشترك بين علم الله وبين علم الإنسان عند البعض بالاشتراك المعنوي أي يكون العلم بمعنى صفة يحل بها المذكور وعند البعض مشترك بالاشتراك اللفظي ونوعها يجوز أن يكون بالمعنى الأول بأن يكون من قبيل ذكر العيان وزيادة الخافض أو يكون المراد منه العلم المطلق لكن في ضمن هذا الفرد أي العلم الذاتي ويكون تعريفه بصفة أزلية بالمعنى تعريفاً لفظياً (منه) (٢) فإن قيل هذا التعريف يستلزم الدور لأن ذكر المتيقن وهو المعلومات يستلزم ذكر المبدأ وهو العلم فيلزم تعريف العلم بالعلم قلنا إن المراد من العلم المعروف هو العلم بالمعنى الاصطلاحي والمراد من العلم المأخوذ في التعريف هو العلم بالمعنى القوي فافهم (منه) (٣) ولو قال الأشياء بذل المعلومات لكان أشمل وأسلم وأحوط (منه) (٤) قيل هذا موقوف على إثبات كون الأشياء متساوية في حجة المعلومية ولعل المخالف لا يعلم ذلك (منه) (٥) والآن لم تخلف مقتضى عن مقتضى والتزجيج بلا مرجع (منه) (٥) واعلم أن عند في قوله عند تعلّقها بمعنى الشرط والباء في قوله بها يجوز أن يكون صلة التعلق ويكون ضميراً راجعاً إلى المعلومات ويجوز أن يكون للشيء وحينئذ يكون ضميرها راجعاً إلى صفة أزلية أيضاً والباء حينئذ تكون متعلقة بقوله تكشف أي العلم صفة أزلية يكون انكشاف المعلومات بتبنيها عند تعلق ذلك الصفة لكن المتبادر أن الباء صلة وفيه نظر لأن تعريف العلم حينئذ يصدق على القدرة والقوة والسمع والبصر والارادة والمشية لأنها صفات أزلية تكشف المعلومات عند تعلّقها بها لأنها لا تكون بدوت العلم لأن العلم أشمل منها ويمكن أن يجاب عنه بأن التبدل يخرج لها عنها محذوف أعني والباء للشيء وهذا القيد ظاهر بغير من التعريف وحذفه كثير في التعاريف وحينئذ لا يصدق على غير العلم لانه لا ينكشف بسبب صفة غير العلم للمعلومات عند تعلّقها بها وهو ظاهر عند التأمل أو نقول إن المراد من الباء في قوله بها الباء النسبية على قبيل غير الظاهر وحينئذ لا يصدق التعريف على غير العلم فافهم (منه) (٦) ولو قال لتعلّقها بذل عند تعلّقها لكان خروج بواقي الصفات أظهر وأغنى عن تعديل عنها شيئاً على استقلال الصفة في الانكشاف (منه) (٧) والباء صلة التعلق ويحتمل أن يتعلق بتكشاف وحينئذ الباء للشيء والضمير راجع إلى الصفة (منه)

(والقدرة) وهي صفة أولية تؤثر في المقدورات عند تعلقاتها بها (والحياة) وهي صفة أزلية توجب صحة العلم به.

ما يقال من أن جميع المعلومات التي المذكورة لو كانت مشككة له تعالى يلزم أن يكون عالماً في الأزلي بأن زيدا أدخل في الدار وخرج عن الدار مثلاً وهو جهل تعالى عن ذلك علواً كبيراً * ومن هنا ذهب أبو الحسن البصري إلى أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها (١) واستدل عليه بأن الموجب للانكشاف ليس نفس العلم بل بشرط التعلق وهو في الأزلي متعلق بأن زيدا سيدخل الدار حتى لو دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بأنه دخل فيها * وفيه إجماع (الاول) أن الانكشاف لو كان مشروطاً بالتعلق لزم احتياج الراجب في الصفة الحقيقية إلى التمسك وذلك باطل * وجوابه أن الانكشاف من توابع العلم فلا يلزم من احتياجه الاحتياج في العلم وفيه نظر (والثاني) أن المطلقة العامة دائمة الصدق فكيف يكون العلم في الأزلي بأنه موجود جهلاً واعتقاداً غير مطابق (والثالث) أن الأزلي يتمتع أن يزول ويطرأ عليه عدم فكيف يزول التعلق الأزلي عند التعلق بأنه موجود ولا يبعد أن يلزم بقاء التعلق الأزلي بأنه سيدخل أزلاً وأبداً * لا يقال كيف يبقى التعلق الأزلي مع انتهاء التعلق. أعني النسبة الاستيعابية. بأنه سيدخل في الدار حين دخل في الدار * لا يمكن الاستغناء بل هي بحالها إذ لا ينافاة بين قولنا بأنه سيدخل في الدارين قولنا بأنه دخل في الدار * وأيضاً يلزم أن يوجد العلم بدون انكشاف للمعلوم عند العلم بواسطة انتهاء الشرط وهو التعلق تأمل (قوله والقدرة) قدم العلم أعمومه باعتبار التعلق ولتوقف القدرة على العلم باعتبار التعلق. وإنما قدم القدرة على الحياة مع تأخرها عنها وجوداً لأن القدرة مطلوبة مدخل في التأثير فكانها تزلزلت منزلة الذات ولذا توصف بالمؤثرية. ويقال إنها صفة مؤثرة مع أن المؤثر في الحقيقة ليس إلا الذات * واعلم أن القدرة تعلقين أزلي لا يرتب عليه وجود المقدور بالفعل ويتعلق بحادث يرتب عليه وجود المقدور بالفعل هذا بعد من لا يقول بالتكوين وأما عنيد من يقول به فالتعلق بالحادث ليس إلا التكوين فتعلقته القدرة كلها أزلية * وأنت خير بأن الظاهر من قوله تؤثر أن المراد بالتعلق التعلق بالحادث ليس إلا لكن اللائق بكلام المصنف رحمه الله هو أن يراد به التعلق الأزلي. إذ التعلق بالحادث ليس إلا التكوين عند القائلين به والمصنف رحمه الله منهم ولعل المرضى عند الشارح مذهب الأشعري الثاني للتكوين * وقد بوجه بأن التعلق بالحادث وإن كان للتكوين حقيقة إلا أن القدرة مدخلاً تاماً وأنها ملاك الأمر في صفة المؤثرية فكانه هو طياً أيضاً كالأزلي تأمل (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة معاً كما هو المشهور اكتفاء بما هو الكافي في التميز وإنما زاد الصيغة نفسها على أن ما هو من لوازم الحياة هي

(١) قوله ومن هنا ذهب الخ إذا أراد أنه تعالى عالم بتقيض جاذبة قبل وقوعها فلو كان عالماً بها قبل وقوعها يكون عالماً بالتقيض وهو جهل فلاجل جهلة ذلك قال لا يعلم بالحادثة قبل وقوعها (منه) (٢) إذا العلم بالشيء عنده مشروط بوقوعه * واعتراض عليه بأنه يلزم حينئذ تجهيل الباري عن اسمه تعالى عن ذلك * والجواب عنه بأن الثابت في الأزلي أنه سيوجد زيد فيعلمه حينئذ كذلك وعند وجوده زال هذا الثابت ووجد عليه بأنه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل ليس بشيء * لأن العلم بأنه وجد إنما وجد عند تحقق أنه وجد وقيل بحقيقة العلم به ليس بمحقق فليس هذا إلا التجهيل تدبر (منه)

(قوله تؤثر في المقدورات)

بما يمكنه الوجود من
الاعمال وأما الوجود بالفعل
فمؤثر التكوين عند
القائلين به حينئذ تعلقات
القدرة كلها قديمة وأما
التأويل للتكوين فتعلقته
قدرة عند بعضهم بمعنى
أبداً تعلقت في الأزلي
بوجود المقدور كما
لا يزال وحادثة عند
الآخرين

(والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك بهما ادراكاً كاملاً لا على سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول الهواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات

الصحة دون العلم نفسه وإن كان فيما نحن فيه كذلك تأمل^(١) (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) * قال الفاضل الحنفي قد كرها للتبني على الترادف أو على صحة الإطلاق على الله القوي العزيز (قوله وأنت تعلم أنه على هذا فالأولى التعقيب وعدم الفصل بينها وبين القدرة بالحياة ونكتة الفصل بينها وبين القدرة حقي وقد تفسر القوة بكمال القدرة ولعل هذا من قبيل حصول الصورة (قوله فيدرك بهما) لم يقل فيعلم بهما رداً على من قال أنها عبارة عن العلم بالمبصرات أو المسموعات فهما راجعان إلى العلم (قوله لا على سبيل التخيل) وهو الإدراك والملاحظة بما يمكن أن يحس بعد الغيبة (قوله أو التوهم^(٢)) هو ادراك المعاني الجزئية المتعلفة بالمحسوسات كصدافة زيد وعداوة عمرو (قوله تأثر حاسة الخ) بأن تفعل الحاسة بانطباع الصوت^(٣) عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ وقرعته للعصب للفروش في مقعره والظاهر أن وصول الهواء متعلق بتأثر حاسة السمع إذ تأثر حاسة البصر ليس مشروطاً بالوصول بل^(٤) بتوسط الهواء بين الرائي والمرئي^(٥) (قوله ولا يلزم) إشارة إلى جواب دخل مقدر * وأعلم أن المشهور أن الأشعة لم يؤثر في السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات بل جعلوها صفتين زائدتين على صفة العلم كما أولها غيرهم بذلك * وأنت تعلم أن اللائق على قاعدة الأشعري وعلى قاعدة غيره أن يكون أمر التأويل على العكس لأن قاعدة الأشعري في الاحساس أنه علم بالمحسوسات وذلك يقتضي أن يكون مرجعها إلى العلم وأما قاعدة غيرهم على غير ذلك حيث اعتبروا في العلم تعلقه بالمعاني فاللائق بمحاطة أن لا يكون مرجعها إلى العلم ولذا قيل إن الشيخ الأشعري لما اختار أن ادراك المحسوسات علم بمتعلقاتها لم يلزم من كونه تعالى سبباً وبصيراً أن يوجد له صفتان زائدتان على العلم تنكشف بهما المبصرات والمسموعات بخلاف الجمهور قائلين خالفوا في ذلك فزعمهم أن مجملها غير العلم ولكن المنقول عن الإمام الذراري أن الفلاسفة والكسبي وأبا الحسن البصري أولوها بالعلم بالمسموعات والمبصرات * وقال الجمهور مثلاً ومن المنعزلة والكرامية أنهما صفتان زائدتان على العلم وأما ادراكه تعالى بتأثير المحسوسات أعني الملموسات والمذوقات على ما حكى عن إمام الحرمين فيجب وصفه تعالى بإدراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه بإدراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال أنه تعالى شام ذائق لأمس لأنها تنبي^(٦) عن الاتصالات الجمالية فنند الشيخ لأحاجة في ذلك إلى صفة أخرى

(قوله وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتبني على الترادف أو على صحة الإطلاق على الله القوي العزيز (قوله وأنت تعلم أنه على هذا فالأولى التعقيب وعدم الفصل بينها وبين القدرة بالحياة ونكتة الفصل بينها وبين القدرة حقي وقد تفسر القوة بكمال القدرة ولعل هذا من قبيل حصول الصورة (قوله فيدرك بهما) لم يقل فيعلم بهما رداً على من قال أنها عبارة عن العلم بالمبصرات أو المسموعات فهما راجعان إلى العلم (قوله لا على سبيل التخيل) وهو الإدراك والملاحظة بما يمكن أن يحس بعد الغيبة (قوله أو التوهم^(٢)) هو ادراك المعاني الجزئية المتعلفة بالمحسوسات كصدافة زيد وعداوة عمرو (قوله تأثر حاسة الخ) بأن تفعل الحاسة بانطباع الصوت^(٣) عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ وقرعته للعصب للفروش في مقعره والظاهر أن وصول الهواء متعلق بتأثر حاسة السمع إذ تأثر حاسة البصر ليس مشروطاً بالوصول بل^(٤) بتوسط الهواء بين الرائي والمرئي^(٥) (قوله ولا يلزم) إشارة إلى جواب دخل مقدر * وأعلم أن المشهور أن الأشعة لم يؤثر في السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات بل جعلوها صفتين زائدتين على صفة العلم كما أولها غيرهم بذلك * وأنت تعلم أن اللائق على قاعدة الأشعري وعلى قاعدة غيره أن يكون أمر التأويل على العكس لأن قاعدة الأشعري في الاحساس أنه علم بالمحسوسات وذلك يقتضي أن يكون مرجعها إلى العلم وأما قاعدة غيرهم على غير ذلك حيث اعتبروا في العلم تعلقه بالمعاني فاللائق بمحاطة أن لا يكون مرجعها إلى العلم ولذا قيل إن الشيخ الأشعري لما اختار أن ادراك المحسوسات علم بمتعلقاتها لم يلزم من كونه تعالى سبباً وبصيراً أن يوجد له صفتان زائدتان على العلم تنكشف بهما المبصرات والمسموعات بخلاف الجمهور قائلين خالفوا في ذلك فزعمهم أن مجملها غير العلم ولكن المنقول عن الإمام الذراري أن الفلاسفة والكسبي وأبا الحسن البصري أولوها بالعلم بالمسموعات والمبصرات * وقال الجمهور مثلاً ومن المنعزلة والكرامية أنهما صفتان زائدتان على العلم وأما ادراكه تعالى بتأثير المحسوسات أعني الملموسات والمذوقات على ما حكى عن إمام الحرمين فيجب وصفه تعالى بإدراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه بإدراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال أنه تعالى شام ذائق لأمس لأنها تنبي^(٦) عن الاتصالات الجمالية فنند الشيخ لأحاجة في ذلك إلى صفة أخرى في السبع

- (١) لعل وجهه أن التعريف لا بد أن يكون شاملاً لجميع الأفراد فإن كان نفس العلم لازماً للحياة فيما نحن فيه لا يكون التعريف جانباً فاختار هذا التعريف على هذا التوجيه ليس بصحيح (منه)
- (٢) ذكر التوهم وإن صح لكن لا يلائم كالتخيل (منه) (٣) أي حالة عارضة على الهواء أصح الصوت (منه) (٤) ويمكن أن يقال بواسطة الهواء يصير شرطاً لأن غاية القرب متافية (منه)
- (٥) فزعمهم قالوا لا بد أن يتوسط بين الرائي والمرئي جسم لطيف غير ملون يمكن نفوذ الخطوط الشماعية فيه حتى صار الشيء مرئياً وفيه غطر (منه) (٦) فيه لها سمعية لا تدخل العقل في تأنياتها (منه)

لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة في الحكي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بلوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع

غير العلم وأما عند غيره ممن اعتبر تعلقه بالمعاني فيحتاج الى صفة أخرى هي مبدأ لذلك * ومن هنا عد بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وزاء التكوين فليأمل (قوله تحدث لها تعلقات بالحوادث) مشاهية بالفعل وغير متناهية بالقوة تحدث على حسب حدوث المحداثات ولعل الحكم بمحدوث تعلق القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين أو على سبيل التعليل تأمل^(١) (قوله وهما عبارتان الخ) لافرق بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما شاء الله تعالى من حيث يحدث والارادة صفة حادثة متعددة بتعدد المرادات (قوله توجب تخصيص الخ) عند تعلقها به تعلقاً جاداً * واعترض عليه بأنه ان جاز تعلقها بالطرف الآخر عند تعلقها بأحد الطرفين لزم الترجيح بلا مرجح والا أي وان لم يجز تعلقها بالطرف الآخر لزم الإيجاب فينافي الاختيار * وأجيب بأن الإلزام هو الإيجاب بشرط الارادة وهو لا ينافي الاختيار بل يحققه^(٢) * ولوقيل اذا كان أحد التعلين أي تعلق الفعل مثلاً لازم الارادة ومقتضي ذاتها والحال ان الارادة لازمة للذات. لزم نفي القدرة والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك * قلنا ان أراد به لزوم نفي القدرة نظراً الى ذاته تعالى من غير مدخلة الارادة فاللازمة بمنوعة وان أراد به لزومها بشرط الارادة فاللازمة مسلبة وبطلان التالي ممنوع * وقد يقال إن اللازم بشرط اللازم كاللازم للذات البحث فلا تظهر حينئذ ثمره الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين من القول بالإيجاب والاختيار * على ان مذهب الاشعري هو أن المبدأ قادر يصح منه الفعل والترك في جميع المراتب ولا يجب عليه شيء بوجه من الوجوه * وفيه أنه يلزم التسلل أو الترجيح بلا مرجح * وقد يقال في الجواب إن معنى كون أحد التعلين لازم الارادة ومقتضي ذاتها أنها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها لانها تقضي الفعل بحيث يستحيل الترك حتى يلزم الإيجاب ونفي القدرة وهذه خاصة الارادة لا توجد في غيرها كالقدرة * وأنت تعلم أن هذا لا يجزبه فضلاً اذ الترجيح بلا مرجح باق باعتبار تعلق الارادة بأحد التعلين * وقد يجاب بالتزام التسلسل في التعلقات ومنع استحالة فيها اذ التعلقات اعتبارية * لكن بقي ان برهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية كما صرح به قدس سره في شرح المواظ تأمل^(٣) (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) المتأخر عن الارادة هذا مع ما قبله من قوله مع استواء نسبة القدرة

(١) وجه التأمل ان آيات الشارح حدوث التعلق للقدرة باعتبار أن مرضي الشارح هو مذهب الاشعري النافي للتكوين أو باعتبار ان للقدرة مدخلا تاما وآتاهاملاك الامر في المؤثرية فكان وجود المقدور بالفعل يترتب على القدرة فيكون للقدرة تعلق حادث أيضاً (منه) (٢) فيكون موجبا لكن بالاختيار لا بالذات كما قاله الفلاسفة وهو الممتنع دون الاول بل هو الكمال (منه). (٣) لعل وجه التأمل أن عدم ظهور ثمره الخلاف ممنوع لان الفلاسفة قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب العقلي والمتكلمون قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب المادي فكيف لا تظهر ثمره الخلاف (منه)

(قوله تحدث لها تعلقات) حدوث التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفاً (قوله توجب تخصيص أحد المقدورين) عند تعلقها به * واعترض بأنه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلين يحتاج الى تخصيص آخر فيتمسك والاي يلزم الإيجاب * لا يقال الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة * لا نأقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) بتحقيقه ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المختصة * وبه يدفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي * لم يرد أن يقال يجوز أن يكون المرجح في أفعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا محض الايمان وجود فصل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه

وقيل ذكر تيم على الرد على من زعم أن المشية قديمة والآرادة حادثة بذات الله تعالى وعلى من زعم أن معنى إرادة الله تعالى قبله أنه ليس بمكره ولا شاء ولا مغلوب ومعنى إرادته فعل غيره أنه أمر به كيف وقد أمر كل مكلف بالإيمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) غير أن عن صفة أزلية تسمى التكوين وسبجي تحقيقه وعدل عن انقضاء الخلق لشيوع استعماله في الخلق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به إشارة إلى أن مثل التخليق والترزيق والتصور والاحياء والامانة وغير ذلك مما أسند إلى الله تعالى كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة

إشارة إلى بيان مفارقة تلك الصفة المسماة بالآرادة للعلم والقدرة إذ ليس من شأنه التخصيص بخلاف تلك الصفة قال الفاضل الحنفي تحقيقه أن العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحاً والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الآرادة ثم كلامه وفيه أن التصديق فرع الوقوع في الجملة لئلا يلزم الجهل لا حال التصديق ولا قبله بخصوصه فلا يلزم منه تأخر العلم عن الآرادة على أن معنى تبعه العلم للوقوع أنه يتم الشيء على ما هو عليه في نفسه أو بمعنى أن المعلوم هو الأصل في التطابق لأن العلم مثال له لا يمتنع أن العلم إنما يحقق بعد الوقوع وتأخر عنه لأن ذلك إنما هو مذهب أبي الحسن وقتل برهان على بطلانه في موضعه وقد يمنع عموم التصور (أو عدم صلاحية للتخصيص والمرجحية) على أن حال علم المبدأ وكيفية تعلقه بالمعلومات غير معلوم قال الفاضل الحنفي نعم يريد أن يقال يجوز أن يكون المرجح في إفعاله تعالى هو العلم بالصلحة وليس ذلك بفرع وقوع الفعل ولا مخلص إلا بيان وجود فعل يتدأى طرفه في المصلحة من كل وجه ثم كلامه وفيه أن العلم بالصلحة أن كان قصوراً فقام على (١) ما اعترف به وسلم وأن كان تصديقاً كان متأخراً عن الآرادة لأن التصديق بأي أمر يتعلق فهو فرع وقوع ذلك الأمر والوقوع بفرع الآرادة والفرق تخيم على أنه يلزم الإيجاب حينئذ (قوله وفيما ذكر تيمه) أي في بعدها من الصفات الأزلية (قوله أنه ليس بمكره) قال الكبي وكثير من معتزلة يبيد أن إرادته تعالى إفعاله هو علمه به أو كونه غير مكره ولا شاء وقبل غيره هو الأمر به ولا يخفى في أن هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب سريراً أي فاعلاً على سبيل القصد والاختيار هكذا في شرح المقاصد وفيه ما لا يخفى هو قال الفاضل الحنفي أن قلت يلزم منه كون الجهاد سريراً قلت هذا تفسير إرادة الواجب لا جميع الإرادات ثم كلامه وفيه أن المقصود هو أن مجرد ذلك لو كني في جهة إطلاق المراد على الواجب أصبح إطلاقه على الجهاد لتحقيق ما يوجب جهة الإطلاق فيه (قوله أنه أمر به) وما لا يكون مأموراً به لا يكون مراداً له فالآرادة عندهم عين الأمر (قوله كيف) أي كيف تكون الآرادة والمشيئة بمعنى الأمر والحال أنه تعالى أمر كل مكلف بالإيمان ولم يوجد المأمور به من البعض فلو كانت الآرادة نفس الأمر لما تخلف المأمور به عن الأمر لأن المراد لا يتخلف عن الآرادة وإليه أشار بقوله (ولو شاء لوقع) لكن الملازمة غير مسلمة عند المعتزلة إذ تخلف المراد عن الآرادة

وقوله أنه ليس بمكره ولا شاء (١) أن قلت يلزم منه كون الجهاد سريراً قلت هذا تفسير إرادة الواجب لا تفسير جميع الإرادات نعم يراد على أن هذا المعنى لا يصلح خصوصاً لأحد الطرفين وهو ظاهر وأن أريد أن الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الآرادة فهو قول بالإيجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق

- (١) وبالجملة أن اللازم منه مفارقة المخصوص مجرد من العلم والمغلوب جفاً به لا مطلقاً (منه)
(٢) فإن قيل أن الكلام في جهة عموم الجهد وتخصيص الحدود لا يفيد قلنا مراده أن في الحقيقة خصوصاً وهو كون ضمير أنه راجعاً إلى موافق خبر بأن هذا التوجيه بعيد عن عبارته غاية البعد (منه)

(قوله اذ قد يخبر الانسان) قوله اذ قد يخبر الانسان
 عما لا يعلم * قيل عليه
 هذا انما يدل على مغايرته
 للعلم البقي لا للعلم المطلق
 اذ كل عاقل تصدى
 للاخبار يحصل في ذهنه
 صورة ما أخبر به بالضرورة
 على انه لا يتم في شأنه تعالى
 وقياس الغائب على الشاهد
 لا يفيد * واعلم ان هذا
 المقام يحار الافهام والذي
 يخطر بالبال هو ان يقال
 المعنى الذي يجده من
 أنفسنا لا يتغير بتغير
 العبارات ومدلولاتها فان
 قولنا زيد قائم وزيد
 ثبت له القيام وانصف
 زيد بالقيام الى غير ذلك
 بعبارة عن معنى واحد
 والانكار مكابرة ولا شك
 ان مدلولات الالفاظ
 متغيرة فليس ذلك عين
 مدلول اللفظ * ثم ان الشاك
 في وقوع النسبة يتصور
 الاطراف والنسبة البتة ولا
 يجد ذلك المعنى عند عدم
 قصد الاخبار ثم انه قد
 يقصده فيجد ذلك المعنى
 مع عدم علمه بوقوع النسبة
 فليس ذلك المعنى شيئا من
 العلوم فتدبر

بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها احاطات وصفات للافعال (والكلام) وهي صفة
 ازيله عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر ويحیی ويحذر
 يجد من فيه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الإشارة وهي غير العلم اذ قد يخبر الانسان
 جازر عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعته لكن لم يقع * والتحقيق انه لم
 رد اذ كل ما اراد الله تعالى فهو كائن ومراد له تعالى وان لم يكن مرضيا ولا مأمورا به بل قد
 يكون منهيًا عنه اجماعا من اهل الحق ولقوله تعالى (ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا)
 ولقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما ائتمر من السلف والخلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ
 لم يكن وتاويله بان المراد ما شاء الله متينة قسرا والجماع عدول عن الظاهر من غير ضرورة ودليل
 (قوله لا كما زعم الاشعري) فيه ايماء الى ان المراضى عند الشارح ما ذهب اليه المصنف رحمه الله
 (قوله عبر عنها بالنظم) تعبيراً عن المعنى الموضوع له المسمى بالموضوع الذي هو الاسم كما هو
 المشهور المتعارف او عن المؤثر بالآثار كما قيل (قوله بالنظم المسمى بالقرآن) يدل على ان النظم ليس
 عبارة عن اللفظ واللفظ كما هو المشهور بل عن الآثار المترتب على الصفة الازلية كما قيل (قوله
 وذلك) اي كون الكلام صفة مغايرة للنظم (قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافة)
 كما أخبر عن وقوع النسبة مع العلم بعدم وقوعها ولا شك انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى
 ايجابيا وهو المطلوب بالدلالة على الخطاب بالمعازة او بتغير ذلك من أي أمر يصح الدلالة عليه *
 واعتراض عليه بان اللازم مغايرته لفرد من العلم دون العلم مطلقا اذ كل عاقل في صورة الاخبار عن
 الامر لا بد ان يحصل له بصورة ما أخبر عنه على ان ذلك أخبر عما لا يعلم مستحيل في حقه تعالى
 وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد في المطالب العلمية وان افاد الالتزام على الخصم * وأجيب عن
 الاول بان مدلول الكلام الخيري لا يكون علما تصوريا (١) وفيه ان هذا على تقدير التسليم انما يتم
 لو اريد بالمدلول ما هو المدلول وضما والافلا * وأجيب الامام عن الثاني بان المعنى النفسي لما كان
 مغايرا للعلم في الشاهد كان ايضا كذلك في الغائب للاجماع على ان ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد
 والغائب * ورد بان عدم الاختلاف غير مسلم بل هو اول المسئلة * وقد يجاب بان التعرض منه مجرد
 تصوير الكلام النفسي وبيان ماهيته على وجه يمتاز عن اللفظي وغيرة من العلم والامر والارادة
 دون الايات له تعالى واما الايات فما قل عن الانباء عليهم السلام وتواتر * وقد يقال في بيان
 مغايرة الخبر للعلم ان العلم من حيث انه علم يقتضي المطابقة والقرينة والخبر والانكشاف بخلاف
 الخبر فانه ليس كذلك من حيث انه خبر * وقيل في بيان المغايرة ان الكلام النفسي الخيري من
 حيث هو خبر يكون مع قصد الخطاب اما مع نفسه او مع غيره دون العلم فانه لا يكون منه * وايضا
 ان الخبر يحصل الصدق والكذب دون العلم * وفيه قال الفاضل المحض رحمه الله والذي يخطر بالبال
 ان يقال المعنى الذي يجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد
 ثبت (١) يعني ان مدلول الخبر لو كان علما لكان علما تصوريا لا تصوريا والمغايرة بين مدلول الخبر
 والعلم التصوري بذهنية (مته)

عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الإرادة لانه قد يأمر بما لا يريد. كمن أمر عبده قصدا لاظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره وبسبب هذا كلاما نفسيا على ما أشار اليه الاخطل قوله

ان الكلام لى القواد وانما * جعل اللسان على القواد دليلا

وقال عمر رضى الله عنه انى زورت فى نفسى مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما اريد ان اذكره لك * والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام ثبت ان الله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام * ولما كان

له القيام وانصف زيد بالقيام الى غير ذلك تغييرات عن معنى واحد^(١) والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متمايزة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشك فى وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البينة ولا يحد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيا من العلوم فتدبر * ثم كلامه * وانت خبير بان هذا انما يتم لو ثبت كون ذلك المعنى كلاما نفسيا ولم يثبت بعد * وايضا ان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ فى توجيه كلامهم فبعد عن المقصد بمراحل * الا ان يقال ان مرادهم من المدلول هو المدلول بالآثر دون المدلول بالوضع على ان المعنى الذى نجده من أنفسنا يحمل مدلولات الالفاظ والمغيرة بينه وبين مدلولات الالفاظ المتغيرة بالاجال والتفصيل وذلك المعنى مرجع المدلولات على قياس معنى الحدود بالنسبة الى معنى الحد^(٢) ولعلك تقول ان حقيقة الخبر هو المعنى النفسى المحتمل للصدق والكذب وذلك ليس بالا الصور الذهنية وما ذكره من ان النفسى المعنى الذى نجده فى أنفسنا ليس شيا منها وفيه عافية. وايضا ان اراد بالعلم فى قوله مع عدم علمه الخ العلم التصديق فسلم لكنه لا يجديه فضاء وان اراد به مطلق العلم فغير مسلم تأمل (قوله لانه قد يأمر بما لا يريد) قال الفاضل الحنفى واعترض عليه بأنه لا طيب فى هذه الصورة كالا ارادة فالموجود صفة الامر لا حقيقةه والحق ان الامر تمييز عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة * ثم كلامه * أقول ان الكلام فى كون تلك الحالة نفس الكلام النفسى دون التعبير به عن الحالة المذكورة وتدعى البدئية فيه مكابرة * على ان التعبير باللفظ عما يدل عليه وضما والمدلول الوضعى لصيغة الامر ليس الا الطلب فلو اراد به انه عبر به هنا عن المعنى الموضوع له فالمكابرة هو الاعتراف به دون انكاره وان اراد به أمرا آخر فلا بد من تصويره أولا حتى يتكلم به ثانيا * قبل المراد بالتعبير عن المعنى النفسى بالالفاظ هو التعبير بالآثر عن المؤثر فان الصفة الازلية لا تعلق بتعلقاتها حصل فيها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ * والحق ان المفهوم من كلامهم هو ان الكلام النفسى مدلول اللفظى وان كان لا يخلو عن الاشكال (قوله اجماع الامة وتواتر النقل) قال الفاضل الحنفى قال فى التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنوعائى عليه السلام بدلالة معجزاته ولو توقف شئ من هذه

(قوله كمن أمر عبده الخ)
فانه يأمره ويريد به ان
لا يفعل ليظهر عذره عند
من يلومه بضره * واعترض
عليه بأنه لا طلب فى هذه
الصورة كما لا ارادة
فالموجود صفة الامر
لا حقيقةه والحق ان الامر
تمييز عن الحالة الذهنية
والانكار مكابرة (قوله
والدليل على ثبوت صفة
الكلام) أى التى ثبت
متايرتها للعلم والارادة
فما سبق لا أنه يدل على
الثبوت والمتايرة معا (قوله
الاجماع) قال فى التلويح
ثبوت الشرع موقوف
على الايمان بوجود الباري
تعالى وعلمه وقدرته وكلامه
وعلى التصديق بنوعائى
صلى الله عليه وسلم بدلالة
معجزاته ولو توقف شئ
من هذه الاحكام على
الشرع لزم الدور فبين
كلاميه تدافع ولا بد فى
التوفيق من التحمل تأمل

(١) ولا يبعد أن يقال إن ذلك المعنى الواحد هو العلم بالضمون بدون الترتيب على الوجه

الحاصل (منه) (٢) بل نقول لا استفاد من الكل الا الحكم بقيام زيد (منه)

في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كره الإشارة إلى آياتها وقسها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) أي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع آيات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به * وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (أزلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانتضاء البعض لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي * وفي هذا رد على الخبابة والكرامية القائلين بأن كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) أي الكلام

الاحكام على الشرع لزم الدور فين كلامه ندافع * ثم كلامه * ولعل التحقيق عدم توقف نبوت الشرع على التصديق بكلامه (١) إذ يجوز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات (٢) الدالة عليها وبصدقهم بأن يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك إلى اتصافه تعالى بالكلام (٣) * قال في شرح المقاصد أنه متكلم تواتر النقل بذلك من الأئمة عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وما ذكره في التلويح بناء على ما هو المشهور والمتعارف ومعنى ما ذكر في هذا الكتاب على التحقيق فلا ندافع * ولا يبعد كل البعد أن يقال في التوفيق إن الثابت بالشرع أنه تعالى متصف بالكلام على ما نحن فيه وما ثبت به الشرع كونه تعالى متكلما مطلقا سواء كان بطريق الاتصاف بالكلام كما هو رأي أهل الحق أو بطريق الإيجاد له كما يزعم المعتزلة فكانه أراد بعلمه وكلامه وقدرته فيما ذكره العاليية والقادرية والتكسية على ما اتفق عليه الكل من الملبين تأمل (قوله وفصل الكلام) أي صفة الكلام وفيه احتمال آخر كما لا يخفى وقدم الكلام في الإعادة مع تأخير سابقا لئلا يقع الفصل أو اجتمعا بشأنه لانه أكثر نزاعا وخلافا (قوله متكلم بكلام هو صفة له) اتفق الملبون على أنه تعالى متكلم وإنما الكلام والنزاع في كيفية من كونه قديما أو حادثا وكونه قائما بذاته تعالى أو بغيره وأنه هل هو من جنس الاصوات والحروف فنجد أهل الحق بصفة شخصية واحدة قائمة بذاته تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فإن عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فزبور وباليونانية فأنجيل وبالبرانية فتوراة فالأختلاف إنما هو في العبارات دون المعنى وأما العرق الباقية فقالوا لا معنى للكلام إلا المنتظم من الحروف المسبوقة الدالة على المعاني المقصودة وأما الكلام النفسي المعبر عنه بالكلام اللفظي فتغير مقبول ولم يتم برهان على ثبوته (قوله ومع ذلك فهو قديم) أي مع ترتبها في التلفظ متتابعة هذا عند الخبابة وأما عند الكرامية فحدث فانهم جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى في الأول بخالفة البديهة والضرورة وفي الثاني للبرهان فلا عبرة بشيء منهما بقي النزاع بين أهل الحق والمعتزلة وهو في التحقيق لفظي

(١) إذ يكفي لدعي الرسالة أن يقول أقدرني الله تعالى على هذا الكلام تصديقا لرسالتي وأنتم لنتم بقادريين على الآيات بأقصر سورة (منه) (٢) أي صوتا لم يعتمد على المخرج الذي يؤدي إلى الحروف (منه) (٣) وقد يقال إن ما ثبت به الشرع هو الكلام اللفظي المتحدى به وما ثبت بالشرع هو النفسي (منه)

(قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق به) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويؤولون ذلك بإيجاد تكلام وهو غدول عن الظاهر والله (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الخبابة وأما الكرامية فقالون بحدوثه

(صفة) أي معنى قائم بالذات (متافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التي هي
عدم مطاوعة الآلات إما بحسب الفطرة كما في الحر من أربحبت ضعفها وعدم بلوغها خفة القوة
كما في الطفولية * فإن قيل هذا الكلام إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي إذ
السكوت والحرص إنما ينافي التلغظ * قلنا المراد بالسكوت والآفة الباطنيان بأن لا يزيد في نفسه
التكلم أو لا يقدّر على ذلك فكما أن الكلام لفظي ونفسي فكذلك استخدامه أعني السكوت والحرص
(والله تعالى متكلم بها أمرناه بخبر) بمعنى أنه صفة واحدة تنكّر إلى الأمر والنهي والخبر باختلاف
التعلقات كالعلم والقسوة ونسائر الصفات فإن كلاهما صفة واحدة قدعة بالكثرة والحدوث إنما
هو في التعلقات والاضافات لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ولأنه لا دليل على تنكّر كل منها في نفسه *

عائد إلى إثبات الكلام النفسي وقبحه وإن الكلام هو المعنى النفسي أو المؤلف من الحروف والألفاظ
نزاع لاهل الحق في حدوث الكلام اللفظي ولا هم في قدم النفسي لو ثبت على ما يصرح به عن
قريب * وما نقل من المناظرة بين الإمام الأعظم وبين أبي يوسف رجعنا إلى الله تعالى سنة أشهر ثم
استقر رأيهما على أنه قديم ومن قال أنه مخلوق فهو كافر (لأنه ينبغي أن يحمل على المداخلة في الكلام
النفسي كذا في شرح المقاصد) قوله أي معنى قائم بالذات أراد بالمعنى منها ما يقابل النظام لأنها يقابل
الذات (قوله ترك التكلم) الأولى أن يقال بدله عدم التكلم لأن لا يشتر سبب التكلم (قوله مع القدرة عليه)
إشارة إلى أن التقابل يقابل عدم الملكة دون السلب والإيجاب ولذا لا يصح إطلاقه على الجماد
(قوله صفة واحدة) لأنها لو تعددت لاستندت إلى الذات إما بالاختيار أو بالإيجاب والكل باطل
أما الأول فلأن القديم لا يكون أثره المختار كما هو المشهور وأما الثاني فلأن نسبة الواجب إلى جميع
مراتب العدد سواء فليزم وجود كلام غير متناه أو الترجيح بلا مرجح وفيه تأمل (قوله باختلاف
التعلقات) بأن يكون الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ خبراً أو بآخر أمراً أو نهياً * قال الأعمش في
أبكار الأفكار واختلوا في وصف كلام الله تعالى في الأول بكونه أمراً أو نهياً أو غيره من الأقسام
فأثبت الشيخ الأشعري وتلاه ابن سعد وطائفة كبيرة من القدماء مع اتفاقهم في وصفه بذلك فيما
لا يزال * ويرد عليه أنه لو جوز كون الكلام الواحد متكثراً وأنواعاً مختلفة باختلاف التعلقات لزم
جواز كون جميع الصفات راجعة إلى صفة واحدة بل إلى الذات بأن يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص
إرادة وباعتبار تعلقه بالإيجاد قدرة إلى غير ذلك من الاعتبارات تأمل (قوله لما أن ذلك) تعليل
متعلق بقوله صفة واحدة (قوله أليق بكمال التوحيد) أنت خبير أن الإليق به يقي جميع الصفات
أو يرجع الكل إلى صفة واحدة بل إلى الذات (قوله ولأنه لا دليل) فيه إن عدم الدليل في نفس
الأمر مجموع وبالنسبة إلى ما غير مفيد مع أن عدم الدليل في نفس الأمر لا يستلزم عدم المدلول فيه
أدعهم للزوم لا يستلزم عدم اللازم ولعل الفرض منه أن اللازم من إجماع الأعمدة وتواتر النقل
من الإحياء عليهم السلام أنه متكلم بالأمر الضروري في أجراه للشيء على الذات سيوت بالمبدأ
الواحد ولا دليل على التكثر مع أن الكثرة غير لافقة بكمال التوحيد فلا جرم يقتصر على القول

(١) - فيه ما هم لطيف (منه) (١) هو الحق بعدم الاجتزاء بحل القول بحدوث القرآن بأي معنى
كان (منه)

(قوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق (١٢٣) ان عدم وجوده بدونها انما هو

بل قيل هذه الاقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير انحد تلك الاقسام عند العلاقات وذلك فيما لا يزال. وأما في الازل فلا اتقسام أصلا وذهب بعضهم الى أنه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لأن حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل التبداء الخبر عن طلب الاجابة * ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد * فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفة وعيب. والأخبار في الازل بطريق الخبي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه * قلنا ان لم يحمل كلامه في الازل أمراً ونهياً وخبراً فلا أشكال وان جعلناه فالامر في الازل لا يحجب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلاً لتحصيله فيكون وجود المأمور في علم الامر كما اذا قدر ان رجل ابتلاه فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا ينصف بشي من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزيهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الزمان

الضروري. ندير (قوله لا يعقل وجوده بدونها) اذ الكل لا يتصور وجوده الا في ضمن جزئي فكيف قلنا انه ازلي موجود (قوله قلنا ممنوع) حاصله منع كون الاقسام أنواعاً حقيقية متدرجة تحت الجنس حتى لا يوجب الا في صحتها بل هي أمور اعتبارية انما خضعت باعتبار العلاقات الحادثة اذ الكلام صفة حقيقة واحدة شخصية لها تعلقات تتكرر تكرراً اعتبارياً باعتبارها ككون زيد كاتباً وخاتماً ومنهجاً الى غير ذلك حيث لا يجوز ان يوجد معها وبدونها (قوله وأما في الازل فلا اتقسام) اذ لا تعلق فيه كما هو مذهب عبد الله بن سبيد ولعل مبنى الجواب على هذا المذهب دون مذهب الشيخ من ازلية العلاقات والتغير انما هو باعتبار التعلق والاضافة وذلك ليس بمحال والمحال انما هو تغير القديم باعتبار نفسه بان يزول بعد نبوته (قوله وحاصل الاستخبار) أي الاستفهام (قوله ورد باننا نعلم الخ) ولا يخفى عليك ان الضروري انما هو متغيرة المفهومات والمبدولات والوضعية دون الحقائق والمبادئ فلعل نظر من ادعى الرجوع ليس الا في المبادئ وما هو المدلول بالامر وحيل التعيين باللفظي عن النفسي تغييراً بالامر عن المؤثر (قوله فان قيل الامر الخ) اشارة الى النقض * وتقريره ان الكلام يشتمل على الامر والنهي والاخبار فلو كان الكلام ازلياً لزم وجود الامر بدون المأمور والنهي بدون المنهي والاخبار بالمضي من غير سبق زمان وكل ذلك سفة وعيب وكذب وتنزيه الله عنه واجب * وانت تعلم ان حسن المناظرة يقتضي تقديم هذا السؤال على ما سبق (قوله فلا أشكال) أي الأشكال المذكور لا مطلقاً وقد عرفت ما فيه (قوله في وقت وجود المأمور) يعني ان السفة والعيب انما يلزم لو خوطب المعدوم بالاتيان بالفعل في حال عدمه اما الطالب على تقدير وجوده بان يكون طلباً للفعل ممن يكون فلا * على ان السفة هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك. لترتب الحكم عليه فيما لا يزال (قوله فيكون وجود المأمور في علم الامر) يريد ان وجود المخاطب لتوجيه الخطاب انما يلزم في الكلام اللفظي برأى في النفس فلا يسلـ يكفيه وجود المعاني (قوله كما اذا قدر الرجل الخ) يعني كما في طلب الرجل تعلم ولله الذي تعلم انه سيولد بعد موته بالالهام أو ما خاز الخبر الصادق بانه سيولد له ولد بعد موته

لانا نقول لفرق بين الامر الصريح والضمني والسفة هو الامر الصريح للمعدوم

ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبه على أن القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكره المتأخر من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم كما ذهب إليه الخنابلة جهلاً أو عناداً وأقام غير مخلوق مقام غير حادث تنبيهاً على أحاديثها وقصداً إلى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصباً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا ترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف يتناوب بينهما يرجع إلى إثبات الكلام النفسي وتنبه والافتح لنقول بقدم اللفاظ والحروف وهم لا يقولون بحديث الكلام النفسي ودليلاً ما مر أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الأئمة صلوات الله عليهم أنه تعالى متكلم ولا معنى له سوى أنه منصف بالكلام ويحتج قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم وأما استدلالهم بأن القرآن منصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والآنزال والتزويل وكونه عريياً مسبوفاً فصيحاً معجزاً

(قوله لئلا يسبق إلى الفهم
الح) فإن القرآن شائع
الاستعمال في اللفظ وكلام
الله تعالى بالعكس وأيضاً
فيه تبيين على الترادف

فيقول لمن حضر عنده أي أمرت ابني أن يشتغل بتحصيل العلوم فبلغ إليه أمرى هذا ولا شك أن الحاصل عنه حينئذ حقيقة الطلب لا العزم على الطلب كما في خطاب النبي عليه السلام بالأوامر والنواهي كل مكلف يولد إلى يوم القيامة فلا يجزى ما قال الفاضل المحشي أعترض عليه بأن فيه عزماً على الطلب وأما حقيقته فلا شك في كونها سنناً (قوله لئلا يسبق إلى الفهم) شروع إطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف الكلام فإنه وإن كان كالقرآن مشتركاً بين اللفظي والنسي لكن المتبادر عنه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسي وأيضاً فيه إجراء الكلام على وفق الحديث (قوله جهلاً) كفي شاهداً على جهلهم ما نقل عن بعضهم أن الجلد والفلاف أزليان وعن البعض الآخر أن الجسم^(١) الذي ركب فيه القرآن فالتنظيم حروفاً ورفوماً هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً^(٢) (قوله أو عناداً) على ما تشهد به السداحة حيث قالوا الأصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها مع بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوفاً بالحروف المتقدمة عليه كانت ثابتة في الأزل قائمة بذاته تعالى (قوله ولا معنى له) عرّفوا ولنة (سوى أنه منصف بالكلام) وإن كان مبدأ المشتق وهو التكلم إذا الانصاف بالكلام من لوازم قيامه به تعالى (قوله فتعين النفسي) إذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام (قوله من التأليف والتنظيم) أراد بالتأليف مجرد الجمع والتنظيم الجمع على وجه يكون مترتب المعاني متناسب الدلالة على ما يقتضيه الطبع (قوله والآنزال والتزويل) لعل المراد بالآنزال نقله عن الروح المحفوظ إلى سماه الدنيا دفعة وبالترزيل نقله عنها إلى النبي عليه السلام شيئاً فشيئاً ينزل الجسم الحامل له وقد روى أن الله أنزل القرآن دفعة إلى سماء الدنيا حفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم

(١) أي الجسم الذي كتب فيه وهو الكاغد (منه) (٢) قيل معناه قد ظهر قدمه بعد ما كان في صورة الحادث (منه)

إلى غير ذلك قائما يقوم حجة على الخاتبة لأعلينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى
 بينهم * والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلماً ذهابوا الى أنه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات
 الحروف في محالها أو ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم * وأنت
 خير بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها والا لصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له
 تعالى عن ذلك علواً كبيراً ومن أقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل اليه
 في المصاحف نواتراً وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقرواً باللسن مسوعاً بالأذان وكل
 ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فأشار الى الجواب بقوله (وهو) أي القرآن الذي هو كلام الله
 تعالى (مكتوب في مصاحفنا) أي بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في قلوبنا)
 أي باللفاظ الخيلة (مقروء باللسان) بالحروف المفوظة المسوعة (مسوعاً بأذاننا) بذلك أيضاً

(قوله وأنت خير بأن
 المتحرك الخ) يعني ان قولهم
 يخالف قاعدة اللغة وقد
 ثبت الكلام النفسي فلا
 ضرورة في المدول بقوله
 والا لصح اتصاف الباري
 بزبدية الصحة بحسب اللغة

أنزل منها بلسان جبريل الى النبي عليهما السلام شيئاً فشيئاً بحسب المصالح في ثلاث وعشرين سنة
 للاختفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ قائم وان كان عرضاً
 يتبع زواله عن محله لكنه ينزل بنزول محله الذي هو الجسم الحامل له (قوله الى غير ذلك) من
 كونه متشابهاً ومحكماً ومنقلاً الى السور والآيات وكونه ذا مفاصل (قوله لانا قائلون بحدوث
 النظم) منعوا عن الاجراء على القول بالحدوث وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترافاً
 عن ذهاب الوهم الى النفسي الاولي (قوله والمعتزلة لما لم يمكنهم) لانقاذ الاجماع ونواتر النقل
 عن الانبياء عليهم السلام (قوله في محالها) الذي هو لسان جبرائيل أو النبي عليهما السلام (قوله
 على اختلاف بينهم) في اليجاد بأن ذهب البعض الى اليجاد في اللوح والبعض الآخر في لسان
 جبرائيل أو النبي عليهما السلام (قوله والا لصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له) والصفات
 النضادة معاً * وقد يقال الاتصاف بالاعراض بمعنى اليجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهاه
 معنى الاتصاف والقيام والتبعية في التحيز وما يورث الفساد موقوف اطلاقه على اذن الشرع عند
 المعتزلة بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع والاولى ان يقال والا لصح اطلاق اسم الاسود عليه تعالى
 أنه ولم يصح لان معناه لثة هو المتصف بالسواد لا موجد فحينئذ كان البحث لنويا * وأنت خير
 تأني عبارة الكتاب عن الحمل عليه (قوله فأشار الى الجواب) ولم يقل فأجاب لان الغرض
 الاعلى منه تفسير القرآن وبيان حكمه (قوله مكتوب^(١)) الكتابة تصوير اللفظ بالقوش المخصوصة
 بالحروف المجانية فالمثبت في المصحف هو الصور والنقوش والمكتوب هو اللفظ وكذا المحفوظ
 المقروء والمسعود هو اللفظ واطلاق هذه الاسماء على القرآن اللفظي بطريق الحقيقة ومن قيل
 أنه جرت على من هي له وعلى النفسي بطريق المجاز وعلى نهج صفة جرت على غير من هي له
 هذا ان فسرت القراءة بذكر اللفظ وأما ان فسرت بذكر الشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى دون اللفظ
 (قوله أي بأشكال الكتابة) يدل على أن المكتوب هو النقوش حقيقة وليس كذلك بل اللفظ *
 والحق أن يقال باللفاظ وحروف دالة كما قال في عديله الا أن يراد بالمكتوب المثبت قائل

(١) فان قيل المكتوب في المصحف هو الاشكال لا اللفظ * قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير
 بخرق مجانية * نعم المثبت في المصحف هو الصورة والاشكال كما في شرح المقاصد (منه)

(غير حال فيها) أي مع ذلك ليس جالا في المصاحف ولا في القلوب والآلية والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى بلفظ وبمعنى بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم الخيل ويكتب بمتوش وصور وأشكال موضوعا لأحرف الدالة عليه كما يقال النار جوهرا محرق يدكر باللفظ ويكتب بالفلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا * وتحقيقه أن للنبي وجودا في الأعيان ووجودا في الآذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الآذهان وهو على ما في الأعيان حيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الموجود في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات فالمراد به الالتفات المنطوقه المسبوبة كما في قولنا قرئت نصف القرآن أرا حيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا بحرم المسجد من القرآن * ولما كان دليل الأحكام الشرعية هو

(قوله فالمراد به اللفاظ المنطوقه الخ) * يرد عليه أن هذا جواب آخر لا يحقق جواب المصنف * والتفصيل أنه لما تمسكت المعزلة بأن القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثة أجيب عنه قارة بأن وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال وأخرى بأن الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك أو المجاز المشهور على اللفظ أيضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فأمل

(قوله غير حال فيها) أي القرآن الأزلي القائم بذاته تعالى وإن كان اللفظي حالا قويا وأما قيد به بعد اجراء هذه الأناسي عليه إشارة إلى أن الكلام في الكلام الأزلي النفسي دون اللفظي كما يتبادر إليه من اجراء هذه الأوصاف إذ المتبادر هو الحقيقة فالقول بكونه مكتوبا ومحفوظا ومقروا ومسموعا مجاز باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن على ما أشار إليه بقوله وتحقيقه الخ (قوله ويكتب بمتوش) أي ثبت (قوله وتحقيقه) أي تحقيق جواب المصنف رحمه الله لا تحقيق الجواب في هذا المقام (قوله ووجودا في الآذهان) لئلا أراد بالوجود الذهني الوجود العلمي إذ هم لا يقولون بالوجود الذهني (قوله وهي على ما في الآذهان) وهذا ناظر إلى أن اللفاظ موضوعا لآراء الصور العلمية كما هو رأي الرازي لا يراه الصور الخارجية كما هو مذهب الشارح (قوله فالمراد حقيقة الموجود في الخارج) بمعنى أن وصف القرآن بما هو من لوازم القديم إنما هو باعتبار الوجود الخارجي الذي هو وجوده حقيقة بخلاف وجوده في الذهن والعبارة والكتابة فانه مجازي ووجوده باعتبار الدال بالذات أو بالواسطة (قوله فالمراد به اللفاظ الخ) يعني أن القرآن إذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي وإذا وصف بما هو من لوازم الحادث قائما هو باعتبار الوجود المجازي الذي هو في العبارة والكتابة والذهن لا بمعنى أن القرآن إذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي وإنما وصف بما هو من لوازم الحادث يراد به اللفظي أو الخيلة أو الإشكال على ما هو الظاهر من عبارته سمي يرد عليه أن هذا جواب آخر لا يحقق جواب المصنف رحمه الله كما توهم الناضل الخنثي وقال * يرد عليه أن هذا جواب آخر لا يحقق جواب المصنف رحمه الله * ثم كلامه * على أن إطلاق القرآن على الخيلة أو الإشكال لم يقع قط فلو حمل على ما هو ظاهر عبارته لزم القول باطلاقة عليها * وقد يقال في توجيه قوله فالمراد به حقيقة الموجود الخ أن الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة ما يدل عليه إذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما يوصف بما هو من لوازم الحادث إذ لا بد فيه من ملاحظة ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية وعلى هذا المعنى قوله فالمراد به اللفاظ أنه يلاحظ فيه اللفاظ وقد يحمل وسيلة التوضيف وكذا الحال في البواطن فأمل (قوله ولما كان) لعل هذا إشارة إلى جواب دخل مقدرا كما قيل إن ما ذكره عن التحقيق

اللفظ دون المعنى القديم غرضه أئمة الأصول بالكتوف في المصاحف المتقول بالتوليد وجعلوه
أما للنظم والمعنى جميعاً أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى * وأما الكلام القديم
الذي هو صفة الله تعالى فتذهب الأشعرية إلى أنه يجوز أن يسمع ومنه الأستاذ أبو إسحق
الإسخرائيني وهو اختيار الشيخ أبي منصور المازندراني رحمه الله تعالى (حتى يسمع كلام
الله) يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فيؤتى عليه السلام سمع صوتاً دالاً على كلام الله
تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والمكتوب باسم التكليم * فإن قيل لو كان كلام الله تعالى
حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف لمصح نفيه عنه بأن يقال ليس النظم المنزل المعجز
المفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه * وأيضاً المعجز المتحدى به هو
كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك إنما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور إذ لا معنى
أما رضة الصفة القديمة * قلنا التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم
ومعنى الإضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الإضافة
بأن ما أشهر عن أئمة الأصول من أن القرآن هو المكتوب في المصاحف وأنه اسم للنظم والمعنى
جميعاً * فأجاب بما حاصله أن المعنى الأزلي لم يكن قرضهم متعلقاً به جعلوه اسماً لما يناسب
غرضهم وغرضه (قوله أي للنظم من حيث الدلالة) * فلو قيل فعل هذا يلزم أن لا يكون النظم
المقروء بالنسبة إلى العوام قرأنا ولا يجوز به ضلالتهم إذ قراءة القرآن ركن الصلاة ولا يوجد الركن
بالنسبة إليهم * قلنا معنى الدلالة كون الشيء بحيث لو أطلق فهم منه المعنى عند العلم بوضعه ولا شك
أن هذه الحقيقة بالنسبة إلى المكاتب حتى الصبيان متحققة * ولكن بقي الإشكال على من يجوز
الصلاة بالفارسية تأمل (قوله فيؤتى^(١) عليه السلام) كأنه قيل لو كان معني سماع كلام الله تعالى سماع
ما يدل عليه وكل واحد منا يسمع ما يدل عليه فما الوجه في اختصاص موسى عليه السلام باسم
التكليم * فأجاب بأنه سمع صوتاً من غير واسطة وإيت كان من جانب واحد وإلى هذا ذهب
الشيخ أبو منصور المازندراني والأستاذ أبو إسحق الإسخرائيني * وقيل في الوجه أنه يسمع من جميع
الجواب وما اختاره الإمام الغزالي في الوجه أنه يسمع كلامه الأزلي بلا صوت وحرف كما نرى في
الآخرة فإنه يلاكم وكيف هذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسمع لكل موجود حتى
النبات والصفات على خلاف العبادة (قوله لو كان كلام الله تعالى حقيقة) على ما ظهر مما سبق
من التحقيق الذي ذكره في الجواب (قوله لصح نفيه) لكن الذي كفر اتفاقاً سوى البسطة في
رائل السورة فإن نافها لا يكفر بقوة الشبهة في كونها من القرآن (قوله والاجماع على خلافه)
إشارة إلى بطلان الثاني وكذا قوله وأيضاً المعجز الخ (قوله مع القطع) كأنه قيل نعم الأمر كذلك
نكن من أين علم أن المعجز والمتحدى به هو النظم دون المعنى القديم (قوله ومعنى الإضافة) أي
إضافة الكلام إلى الله كونه صفة له تعالى دون كونه مخلوق الله تعالى

(قوله خمس باسم التكليم)
قال بعضهم خص به لما
سمعه من جميع الجهات
على خلاف المعتاد

(١) قاله أيضاً في تفسير قوله تعالى (وكلمه ربه) الآية من غير وسط كما تكلم الملائكة وفيما
روى أن موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة فنبه على أن سماع كلام القديم ليس من
خصص كلام المحدثين (منه)

(قوله إنما هو باعتبار دلالة الخ) * (١٢٨) قبل اعتبار العلاقة يشعر بكونه منته لا مشتركا ويكون أيضا مجازا في

المنقول عنه وهو باطل *
 وجوابه ان النسل حجر
 المعنى الاول واعتبار العلاقة
 لا يقتضيه * وقد يجاب بأن
 اعتبار العلاقة لا يقتضي
 تأخر الوضع حتى يكون
 متقولا * وفيه أن اثبات
 عدم ترتيب الوضع في
 الكلامين مشكل
 لا ضرورة في التزامه (قوله
 اسم للفظ والمعنى شامل
 لهما وهو قديم) * ورد
 عليه ان كلام الله ان كان
 اسما لتلك الشخص القائم
 بذاته تعالى يلزم ان لا يكون
 ما قرأناه كلام الله تعالى
 بل مثله * وفيه نظر للقطع
 بأن ما يقرؤه كل واحد منا
 هو القرآن المنزل على النبي
 عليه السلام بلسان جبريل
 وان كان اسما لشئ القائم
 به يلزم أن يكون اطلاقه
 على ذلك الشخص مخصوصا
 مجازا فيصح فيه عنه حقيقة
 وان جعل من قبيل كون
 الموضوع لمفاهة والوضع
 عاما يلزم ان يوصف كلامه
 تعالى بالحدوث أيضا حقيقة
 ولا يخلص إلا بأن يجعل
 مشتركا بين النوع وذلك
 الفرد الخاص (قوله ليس
 مرتب الاجزاء في نفسه)
 يشكل الفرق حيث

انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات الخلقين فلا يصح ان يوصف أصلا ولا يكون الامحياز والتجدي
 الا في كلام الله تعالى * وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه انه غير موضوع
 للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس ونسبة اللفظ
 به ووضعه لتلك آتاهو باعتبار دلالة على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والنسبة * وذهب بعض
 المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به
 مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة المعنى والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم
 ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الخبابة من قدم اللفظ المؤلف المرتب
 الاجزاء فانه يديم الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء
 بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالتفاهم بنفس الحافظ من غير ترتيب
 الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا هو
 معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادث * وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه حتى ان من
 سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد
 لمن يتأمل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو الحية المشروطة وجود بعضها بعدم
 البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعلل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون
 (قوله انه مخلوق الله) دون كونه صفة الله اذ الصفة قديمة ولا يكون الحادث صفة الله (قوله ليس من تأليفات
 الخ) ولهذا صار معجزا لا يمكن الايمان بثله للبشر بل للمخلوق مطلقا (قوله إنما هو باعتبار دلالة) بمعنى
 ان الاشتراك ليس مشروطا بعدم العلاقة فلا ينافي ملاحظة علاقة الدالية والمدلولية كونه مشتركا
 لكن المشهور عدم اعتبار العلاقة وان لم يشترط عدمها تأمل (قوله في الوضع) كوضعه للمعنى
 القديم الا أن هذا الوضع والنسبة لما كان بملاحظة علاقة الدالية فكانه مجاز فيه تأمل (قوله وذهب
 بعض المحققين) وهو صاحب المواقف وبه تفرد (قوله المرتب الاجزاء) ترتيبا زمانيا بان يكون
 وجود المتأخر مشروطا باقتضاء البعض المتقدم (قوله ليس مرتب الاجزاء) لعل الفرض منه ان
 الترتيب المذكور دون نفي الترتيب مطلقا كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون
 كلمة ولا الكلمات كلاما فوجود الالفاظ المترتبة وضعا مجتمعة وان كان مستعجلا في حقنا بطريق
 جرى العادة لعدم مساعدة الآلات على التلفظ بها مجتمعة لكنه ليس كذلك في حق تعالى بل وجودها
 مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع اجتماع الالفاظ من مقتضيات ذاتها * وبهذا يندفع ما قاله
 الفاضل الحاشي * يشكل الفرق حيث بين قيام لمع وملع ونظائرهما اذ لا فرق بينهما الا بترتيب
 الاجزاء * ثم كلامه * وفيه أن القول بالترتيب الوضعي بين الاجزاء القائمة بذاته تعالى غير معقول (١)
 وقد يقال ان استواء الترتيب الزماني والوضعي لا يستلزم استواء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق
 لجواز أن يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس
 الامر تأمل (قوله ونحن لا نتعلل الخ) أنت خير بأن قيام اللفظ المسروع المنتظم المؤلف من الحروف
 (١) لانه إنما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والالزام انقسامها لا يري أن الصورة القائمة
 بالنفس ليس فيها ترتيب (منه)

(بمجموعة)

بين قيام لمع وملع ونظائرهما اذ لا فرق الا بترتيب الاجزاء

صور الحروف مخزونة ومرتبعة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاماً مؤلفاً من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاماً مسموعاً (والتكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والابجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود (صفة) لله تعالى لا طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم وملوك له واستماع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفاً له قائماً به (أولية) لوجوه * الاول انه يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى لما سطر * الثاني انه وصف ذاته تعالى في كلامه الازلي بأنه الخالق فلم يكن في الازل خالفاً لزم الكذب أو المعدول الى الجاز أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تنذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض * الثالث انه لو كان حادثاً فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة مجتمعة من غير ان يكون وجود بعضها مشروطاً بعدم البعض متصور على ما هو أصل الشيخ الاشعري لان قدرة الحق عامة ولا علاقة بين الاشياء حقيقة عنده حتى يقدر على ايجاد الكل بدون الجزء والملزوم بدون اللازم وايجاد اللفظ في الجوامد فكيف في النفس لكن القرآن ان كان عاماً لخصوص الالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى لزم ان لا يكون ماقام بلسان جبرائيل والمنزل على النبي عليه السلام قرآناً ولا ما قرأناه كلام الله وذلك باطل وان كان اسماً للنوع لزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص القائم بذاته بخصوصه مجازاً فيصح فيه عنه حقيقة^(١) وان جعل اسماً لكل شخص بأن يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص لزم ان يكون كلام الله تعالى حادثاً حقيقة * وأيضاً ان الوضع العام مخصوص بموضع وليس مانع فيه منها * قال الفاضل المحشي ولا يخلص الا بان يجعل مشتركاً بين ذلك النوع وذلك الفرد الخاص * ثم كلامه * ولا خفاء في أنه لا يخلص بذلك الجمل اذ يلزم ما لزم على الشق الاول بل لا يخلص الا بان يجعل عبارة عن هذا المؤلف الخصوص الذي لا يختلف باختلاف الحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر نسب الى شخص أو يجعل عبارة عن الشخص الواحد العربي بأن يبنى الكلام على متفاهم العرف من عدم الفرق بين الماهيات دون ما على تدقيقات الفلسفة وفيه تأمل (قوله يعبر عنه بالفعل) تعبيراً عن المبدأ بالأثر وما يترتب عليه (قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافي^(٢) بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها * لكن يرد أن التفسير مشروط بصحة الحمل ولا حل هنا الا أن يجعل على التسامح أو يجعل النزاع لفظياً (قوله يتمتع قيام الحوادث) مبناه على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع (قوله لزم الكذب) فيه ان الاخبار عن الشيء أو به في الازل أو في زمان معين لا يقتضي ثبوته فيه بل الثبوت في الجملة ولو لم يزل تأمل (قوله فيلزم التسلسل) فيه انه يجوز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين ورد بأن كون التأثير عين الأثر الحاصل منه باطل * ورد الرد بأن كون تكوين التكوين عين التكوين

{١} قيل ان أريد نفي صدق النوع فالملازمة في حيز المنع اذ لا يصح سلب النوع عن فرد واحد وان أريد نفي كون القرآن موضوعاً بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع (منه) (٢) اذ النزاع في انه هل مبدأ الاضافات مبدأ موجود غير القدرة والارادة وهو المسمى بالتكوين أم لا (منه)

تكون العالم مع أنه مشاهد وإما بدونه فيستغنى الحادث عن الحادث والاحداث وفيه تعطيل الصانع *
الرابع أنه لو حدث حدث أما في ذاته فيصير محلاً للحوادث أو في غيره كما ذهب إليه أبو الهذيل
من أن تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالفاً أو مكوئاً لنفسه ولا خفاء في استحالة * ومبني
هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة * والمحققون من المتكلمين على أنه من
الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكوراً
بالنسبة ومعبوداً لنا ومبتدئاً ومحييها ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والتزويق
والامانة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه أي التكوين صفة أخرى سوى القدرة والارادة

أن يكون التكوين أمراً اعتبارياً لا يحتاج إلى تكوين آخر لا بمعنى أنه نفسه
بحسب المفهوم حتى يلزم كون التأثير عين الأثر * قال الفاضل الحنفي ويمكن أن يقال نفس التكوين
المتصف به الباري تعالى أزلاً تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده (١)
* ثم كلامه * وأنت خير بأن مبناه على جواز (٢) تقدم الوجود الرباطي على الوجود المحمولى وذلك
باطل إذ الوجود الرباطي في الصفات العينية فرع الوجود النفسي المحمولى تأمل (قوله فيستغنى
الحادث عن الحادث) فيه أن اللازم منه كون التكوين مكوئاً بدون تعلق تكوين آخر فلا يلزم
منه الاستغناء عن المؤثر الموجد ولا تعطيل الصانع * وقد يناقش فيه بأن حاصل الوجه الثالث
جار على تقدير القدم (٣) أيضاً بأن يقال لو كان موجوداً قديماً فلما يتكون آخر فيلزم التسلسل أو
بدونه فيستغنى عن المؤثر الموجد وفيه تأمل (قوله أما في ذاته) أو في نفسه فيلزم استغناء الصفة عن
الموصوف (قوله فيكون كل جسم الخ) فيه أن مجرد القيام لا يستلزم الحاقية بمعنى الصادر عنه
الخلق والحال ليس الا هذا الآن يكتفي فيه بلزوم خلاف ماورد عليه التلويح والسرعة واتمام يلتفت
هنا إلى المقدمة التي هي مبني الدليل الاول من استناع قيام صفة الشيء بغيره تكثيراً للأدلة وإشعاراً
بأنه يمكن اتعام الدليل بدونها مع أنه يجوز عند البعض فلو أمكن اتعام الدليل بدونها فالاولي عدم
الابتناء عليها (قوله ومبني هذه الأدلة) أي المجموع دون كل واحد إذ البناء مخوع في الدليل الثاني
إذ حاصله لزوم الكذب في خبره تعالى ولا اختصاص له بالحادث بل يتم الحادث والمتجدد أما بناء
الاول فلأنه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى وأما الثالث فلأن الاضافات لما لم تكن
موجودة لم تحتاج في تجددتها إلى التكوين وأما الرابع فلما مر في الاول (قوله ومذكوراً) فيه أن
المذكور في الحقيقة ليس الا التعلق دون الذات (قوله والحاصل) أي الذي حصل وثبت (في الازل)
ليس نفس هذه الاضافات كالتخليق والابحاد والامانة والاحياء بل مبدأ هذه الاضافات وهو القدرة
والارادة (قوله ولا دليل على كونه الخ) * قال الفاضل الحنفي ويخطر بالبال أن التكوين (١) هو المعنى

(قوله ومبني هذه الأدلة)
كأنه أراد ما عدا الدليل
الثاني أو بعبارة أخرى
التعليق (قوله ولا دليل
على كونه صفة أخرى)
ويخطر بالبال أن التكوين
هو المعنى الذي نجد في
الفاعل وبه يمتاز عن غيره
ويرتبط بالفعل وإن لم
يوجد بعد وهذا المعنى
يتم للموجب أيضاً بل نقول
هو موجود في الواجب
بالنسبة إلى نفس القدرة
والارادة فكيف لا يكون
صفة أخرى

(١) كما صرح به قدس سره في شرح المواقف في أول موقف الاعراض (منه) { ٢ } وعلى تجويز
اقتضاء الشيء وجوده في غير الواجب وذلك يؤدي إلى انقضاء باب اثبات الصانع * وفيه أن ذلك
بمدخلة ذات الواجب لا على سبيل الاستقلال فلا يلزم الانقضاء (منه) { ٣ } وما قيل إن التكوين
لا يتعلق بالقديم إذ للتعلق فرع الاحتياج المتفرع على الحدوث ليس على ما ينبغي (منه) { ٤ } لعل
غرض الحنفي إثبات صفة أخرى مطلقاً وأما كونها حقيقية فباعتبار آخر ليس فرضه متعلقاً به (منه)

فإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع اتضام الإرادة
بتخصيص أحد الجانبين * ولما استدلل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب
بدون المضروب فلو كان قديماً لزم قدم المكونات وهو محال أشار إلى الجواب بقوله (وهو) أي
التكوين (تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لافي الأزل بل لوقت وجوده على حسب
علمه وإرادته) فالتكوين باق أزلاً وأبداً والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها

الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالفعل وإن لم يوجد بعد وهذا المعنى يع
الموجب أيضاً بل تقول هو موجود في الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة والإرادة فكيف
لا يكون صفة أخرى * ثم كلامه * ورد بأن ما به الامتياز والارتباط يجوز أن يكون نفس الذات
وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوى القدرة والإرادة يجوز أن يكون أمراً اعتبارياً
ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط أمراً خارجاً موجوداً غير مسوع مالم يهـ برهان
وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير مقبولة تدبر^(١) (قوله فإن القدرة الخ) كانه قبل أن يبدأ
إثبات لا يجوز أن يكون القدرة إذ نسبتها إلى الطرفين على السواء والتكوين مرجح الوجود على
العدم فكيف يصح أن يكون هو القدرة * فأجاب بأن القدرة وإن كانت الخ (قوله بحدوث
التكوين) أي بتجدده وكونه من الإضافات والاعتبارات العقلية (قوله تكوينه للعالم) مستمر بأن
التكوين الذي كلامنا فيه هو عين الإضافة لكن مراده غير خفي كما لا يخفى (قوله بل لوقت) كأن
اللام بمعنى في (قوله على حسب علمه تعالى وإرادته) يعني أن تعلق التكوين في وقت معين على
طبق تعلق العلم والإرادة ومتوقف عليه ولا يخفى في التوقف على تعلق الإرادة لأنه المرجح وأما
في تعلق العلم فبما نأمل^(٢) (قوله بحدوث التعلق) الباء للسببية كما هو الظاهر وتحتل الملازمة * قال
الفاضل المحنّي أو يكون التعلق الأزلي بوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الأنسب بالمتن * ثم
كلامه * حاصله أن الأنسب بكلام المتن أن يقال التكوين متعلق في الأزل بوجود المكون فيما
لا يزال وفيه انكار الضروري على ما يصرح به الشارح في آخر القول بأن القول بتحقيق تعلق
التكوين الذي هو الإيجاد بدون المكون مكابرة^(٣) وانكار الضروري على أن الانسية أيضاً محل
الجدشة بل الأنسب بالمتن أن يقال إن الله تعالى موصوف في الأزل بكونه مكوناً للعالم ولكل جزء

(١) وجه التدبر أن المقصود ههنا هو إثبات المعنى المغاير لسائر الصفات وأما أنه وجود أو أمر
اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس في الخارج أمر زائد عليها فهو بحث آخر * على
أنه لو تم بطريق إثبات وجود الصفات وزادتها من أنه تعالى عالم ومريد وقادر ولا معنى لها إلا من
اتصف بالعلم والقدرة والإرادة بوضوح ذلك الطريق بعينه إلى إثبات وجود التكوين وزيادته على الذات
بأن يقال أنه تعالى خالق كل شيء ولا معنى له إلا من اتصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً
على ذاته تعالى كسائر الصفات (منه) (٢) وجه التأمل أن تعلق علمه تعالى بالأشياء ليس بحادث
والأزلي جنة الأشياء عنده تعالى وهو محال (منه) (٣) إلا أن يقال إن الإيجاد والإخراج ليس
نفس التعلق حتى يلزم ما ذكره وقد يقال إن تعلق التكوين حادث وليس له تعلق عند القائلين به فيه (منه)

(قوله والمكون حادث
بحدوث التعلق) أو يكون
التعلق الأزلي بوجوده
في وقت مخصوص وهذا
هو الأنسب بالمتن

لكون تعلقاتها حادثة * وهذا محقق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته
لزم تعطيل المصانع واستغناء محقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق قلما ان يستلزم ذلك قدم
ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل أولا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون
المتعلق به * وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق
وجوده بالغير والحدوث ما يتعلق وجوده به * ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحدوث بالذات على ما يقول
به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحدوث ما يكون لوجوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم والقديم
بخلافه وبمجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز أن يكون محتاجا الى الغير
صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهولي مثلا * ثم اذا
أثبتنا صدور العالم عن المصانع بالاحتبار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه * ومن هنا يقال ان التخصيص على كل جزء من أجزاء

في وقت وجوده فالخاص في الازل مبدأ الإيجاد والاتصاف به لانفس الإيجاد (قوله لكون تعلقاتها
حادثة) يدل على ان القدرة كالم تعلقا حادثا عند القائلين بالتكوين وذلك ليس كذلك اذ تعلقات
القدرة كلها قديمة عند القائلين به (قوله وان تعلق) بذات الله تعالى أو بصفة ولعل تعلق وجود
العالم بمجرد الذات من غير أن يتعلق بصفة مجرد احتمال (قوله وما يقال) أي في الجواب (١) عن
استدلال القائلين بحدوث التكوين بأنه لو كان قديما لزم قدم المكونات بمنع الملازمة مستندا على
تعلقها به ويحتمل أن يكون راجعا الى قوله وان تعلق قلما أن يستلزم الحاصه ان التعلق يستلزم
الحدوث فلم يصح التردد لكن مثل هذا التردد شائع في كلامهم نوسعا للدائرة ونسكنا للخصم
الآن ظاهر عبارته ناظر الى الثاني تدبر (قوله فبه نظر) جواب عن المنع بابطال سندية السند
لعدم استلزامه المنع لا ببطال نفس السند حتى يتجه أن الكلام على السند سببا اذا كان أخص غير
مفيد * لكن بقي شيء وهو انه يحتمل أن يكون مبنى ما قبل ان القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير أن علة
التعلق والاحتياج الى الغير هو الحدوث الزماني لان نفس التعلق والاحتياج الى الغير هو نفس
الحدوث بل الحدوث يلزمه فلا يتصور التعلق والاحتياج بدونه حتى يقال ان هذا على ما يقول به
الفلاسفة نعم ظاهر عبارته ناظر الى ما ذكره الشارح والامر فيه حين تأمل (قوله لا يستلزم
الحدوث الح) أي المسبوقية بالعدم وقد عرفت ما فيه (قوله لجواز أن يكون محتاجا) ويكون علة
الاحتياج هو الامكان وحده ومبناه على ان علة الاحتياج هي الامكان (قوله كان القول بتعلق
وجوده الح) بناء على ما هو المشهور من ان أثر الاختار لا يكون الا حادثا (قوله ومن هنا) أي من
أجل ان المراد بالحدوث ما يكون لوجوده بداية جعل ذلك التخصيص ردا على الفلاسفة اذ لو أريد
بالحدوث ما يتعلق وجوده بالغير لم يصح ذلك الجمل اذ هم قائلون بحدوث العالم بجميع أجزائه بهذا

(١) وحاصل ما قبل جواب عما استدل به بأنه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات بمنع
الملازمة مستندا الى ان تعلق المكون بالتكوين في وجوده يستلزم حدوثه لان القديم ما لا يتعلق
وجوده بالغير فلا يلزم من قدم التكوين قدم المكون (منه)

(قوله وما يقال الح) أي في
جواب استدلال القائلين
بحدوث التكوين وحاصله
منع الملازمة في قوله فلو
كان قديما لزم قدم المكونات
وقد يتوهم انه اعتراض
على قوله وان تعلق قلما
ان يستلزم الح وحاصله ان
الترديد فيصح اذ التعلق
يستلزم الحدوث وليس
بشيء لشروع نظائره نوسعا
للدائرة الا يرى انه ردد
وجود العالم بين التعلق
بالذات والصفات وبين
عدمه * على انه يجوز أن
يكون الجواب الزاميا (قوله
ومن هنا) أي ومن أجل
ان المراد بالحدوث
ما لوجوده بداية وبالقديم
خلافه

(قوله وهو غير المكون عندنا) جعله بعضهم من تامة الجواب وحل (١٣٣) الغير على المصطلح وقال وهو غيره

العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالميتى والا فهم انما يقولون بتقديمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير * والحاصل اننا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المتضايين أعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدؤ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحقيقها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لا لعدم هو بخلاف فعل الباري تعالى فانه أزلي واجب الوجود يمتد الى وقت وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يتاخر بالمفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والا كل مع الماكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكوّنا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قدما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للمخالق تعلق بالعالم سوى انه أقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خالف وان لا يكون الله تعالى مكوّنا الاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى

المعنى (قوله والا) أى وان لم يرد ذلك بل أريد ما هو مصطلح الفلاسفة لم يصح الرد عليهم (قوله والحاصل) أى حاصل جواب المصنف بعد ترتيب ما يقال في الجواب (قوله فلا يندفع) ما استدلوا به على حدوث التكوين فأشار الى ترتيب جواب آخر بعد تحقيق جواب المصنف^(١) تقريره ان أزلية التكوين لا تستلزم أزلية المكون لانه لما كان أزليا مشتملا الى وقت وجود المكون لم يكن هذا من قبيل تخلف ال اثر عن المؤثر ولم يكن كالضرب بلا مضروب وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية فحصل الجوابين منع الملازمة والتفاوت باعتبار السنين ووجه الدفع ان القول بأزلية التكوين بمعنى الاضافة مع القول بتحقيقها بدون المكون مكابرة وانكار للضروري (قوله ووصول الالم) قيل من عطفت السبب على السبب (قوله اذ لو تأخر) أى وجود المفعول (قوله لا لعدم هو) أى الضرب فلم يحصل التعلق والوصول المذكور لعدم بقاء العرض في زمانين (قوله بخلاف فعل الباري تعالى) قد عرفت ما فيه (قوله عندنا) خلافا للشيخ الاشعري اذ التأثير عين ال اثر والتكوين عين المكون والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخالق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره ولو مجازا مشتملا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية كذا في شرح المقاصد وحل النزاع بين العلماء الراشدين (قوله مخلوقا بنفسه) صفة كاشفة بأن يقتضى ذاته وجوده وفيه ان المفروض كون التكوين عين المكون دون المكون^(٢) تأمل (قوله قدما مستغنيا) لاقتضاء ذاته وجوده (قوله الا من قام به التكوين)

(١) يعني لما فرغ عن تحقيق جواب المصنف أشار الى ابطال جواب آخر (منه)

(٢) قوله دون المكون عطفت على التكوين والمعنى ان المفروض ليس كون المكون عين المكون حتى يلزم ما ذكر أعني يقتضى ذاته وجوده وليس معطوقا على المكون لانه لا يفهم الرد (منه)

لزوم قدم العالم أيضا فالمعنى أقوى منه قدما وأولى به لانه قدّم بدون التكوين

لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والا لما كان غير الامتناع انفكاكه حينئذ عن المكون وليس بشي لان صحة الانفكاك في التكوين غير مسلمة عند الخصم وفي المكون موجودة في الاضافة أيضا * على ان عدم النورية لا يكفيه اللزوم من جانب كالمعرض مع الحبل والصفة المحدثه مع الذات (قوله لان الفعل يتاخر بالمفعول) * قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غير الامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل أيضا فكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامي فان القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية * ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل ويكون قوله كالضرب نظيرا لامتثالا وقد عرفت آفاجواب التسليم الاول بل الثاني أيضا فتدبر (قوله مستغنيا عن الصانع) اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايحاد (قوله أقدم منه) القدم اما القوي والمعنى أدوم منه وأسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحى بان يلاحظ

وان يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والابسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فبحاها واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتأثير الفعل والمفعول ضرورياً * لكنه ينبغي للناقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث لا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بدسيسة ظاهرة على من له أدنى تمييز بل يطلب لكل منهم محلاً صحيحاً يصلح محلاً لنزاع العلماء واختلاف المتأله فان من قال التكوين عين المكون أراد أن الفاعل اذا فعل شيئاً فليس هذا الا التفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يعبئ به بالتكوين والابحاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة التفاعل الى المفعول وليس أمراً محققاً مغايراً للمفعول في الخارج ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون فبلازم المحالات وهذا كما يقال أن الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو

هذا بحسب اللغة ولا يتم في المباحث العلمية (قوله وهذا كله تنبيه) اذ التباير بحسب المفهوم ضروري مستقيم عن الدليل بل عن التنبيه * قيل هذا ميل من الشارح الى مذهب الاشعري وتبريض المصنف رحمه الله فانه لما قال عندنا فكانه نسب القول بان التكوين عين المكون بحسب المفهوم الى الاشعري وليس كذلك اذ عدم البينة بهذا المعنى متفق عليه ولا يصلح محل النزاع * وانت تعلم ان محل الغير في عبارة المصنف رحمه الله على ما يقابل المين بحسب الهوية في الخارج محتمل غير مقطوع به في الحمل على ما يقابل المين بحسب المفهوم (قوله فان من قال) تعليل للحكم الضمني (قوله أراد ان التفاعل الخ) قال في شرح المقاصد ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا أثر في شيء واحد بمد ما لم يكن مؤثراً فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الابدات والابحاد فاعتبار عقل لا يتحقق له في الاعيان وقد ثبت ذلك في بحث الامور العامة (قوله الا التفاعل والمفعول) فالخصر المستفاد من كلمة الا اضافي (قوله واما المعنى الذي يعبر عنه) يعني أن حقيقة التكوين والابحاد ليست مغايرة للمفعول في الخارج بحسب الهوية والوجود فيكون عين المكون * ويرد عليه انه ان اريد بالمين الميضية بحسب الهوية والتفرد فلا يلزم بما ذكر وكذا الحال اذا اريد به الاتحاد في الوجود وأيضاً يلزم ان يكون الامر الاعتباري متعدياً بهوية الموجود الخارجي فيكون موجوداً خارجياً متأسلاً في الوجود كالمفعول وان اريد معنى آخر فلا بد من تصويره أولاً حتى يتكلم عليه ثانياً * وأيضاً ان العينية بهذا المعنى جارية في جميع الامور العدمية فاما الوجه في تخصيص البحث به وجعله محل النزاع حينئذ بل النزاع في الحقيقة راجع الى ان التأثير والابحاد امر اعتباري أم لا وقد ثبت ذلك في الامور العامة فلا وجه لجملة مبحثاً آخر * وأيضاً ان التكوين فكما انه عين المفعول كذلك عين التفاعل بهذا المعنى فجملة نفس المفعول دون التفاعل ترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان المرجح * ونوقض بسائر الصفات الحقيقية بأن العالم اذا علم شيئاً فليس هنأ في الخارج الا العالم والمعلوم وأما العالم فامر اعتباري يحصل الخ وكذا القدرة مع المقدور فيلزم منه انكار جميع الصفات الازلية فيتامل (قوله وهذا كما يقال الخ) وقد يقال ان هذا النزاع في الحقيقة راجع الى النزاع في ان الوجود هل هو نفس الوجود أم زائد عليه حاصله أن الافعال التي هي غير التكوين والابحاد

وجودها لكتبا متبايران في العقل بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا
 يتم ابطال هذا الرأي إلا باثبات أن تكون الاشياء وصدورها عن البارئ تعالى يتوقف على صفة
 حقيقية قائمة بالذات متغيرة لاقدرة والارادة * والتحقيق أن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود
 المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجاباً له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق
 والنكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلق قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق
 بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير
 ذلك الى ما لا يكاد يتناهى * وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فما تفرد به بعض علماء ماوراء
 النهر وفيه تكثير للقدماء جداً وان لم تكن متغيرة * والاقترب ماذهب اليه المحققون منهم وهو ان
 مرجع الكل الى التكوين فانه وان تعلق بالحياة يسمى احياء وباللوت امانة وبالصورة تصويراً
 وبالرزق ترزيقاً الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة
 لله تعالى أزلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيداً ونحقيقاً لاثبات صفة قدسية لله تعالى تقتضي تخصيص
 المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت . لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات
 لفاعل بالارادة والاختيار . والتجارية من انه يريد بذاته لا بصفته . وبعض المعتزلة من انه يريد
 بارادة حادثة لافي محل . والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته * والدليل على ما ذكرنا الآيات

حالة حادثة في المتعلق كالقطع والصبغ والكتابة فان الامر المترتب عليها حالة حادثة في متعلقها
 وجودية كانت أو عدمية بخلاف التكوين والايجاد ونحو ذلك فان اثره نفس المفعول لاحالة حادثة
 فيه لان وجود الشيء عند الشيخ الاشعري عينه ولما أراد التنيه على هذه الدقيقة قال التكوين
 عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على
 الحاصل بها شائع ولما كان وجود الاشياء زائداً عليها عند غيره لم يكن الامر المترتب على التكوين
 نفس المكون بل انما يضاف بالوجود وفيه مثل ما مر من أن هذا قد ثبت في الامور العامة * وأيضاً
 أن النزاع في زيادة الوجود عند صاحب المواقف راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبت
 الوجود الذهني كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً ومن أثبت الوجود
 الخارجي زائداً على الماهية في الذهن فمن ادعى الفسرية مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على
 بصيرة في دعواه هذه وفساده غير خفي لمن له أدنى تمييز فلا بد أن لا ينسب الى الراسخين من علماء
 الاصول بل يطلب للكلام محل يصلح محل النزاع للعلماء تأمل (قوله والتحقيق) هذا مبني من
 الشارح الى مذهب الاشعري بأنه أمر اعتباري (قوله وفيه تكثير للقدماء جداً) فيه نوع ايماء
 الى أن أصل التكثير ليس أمراً متحسناً (قوله والاقترب) الى التحقيق من مذهب البعض
 (قوله منهم) وهم علماء ماوراء النهر (قوله مرجع الكل) بمعنى ان مبدأ الكل وما يتوقف عليه
 صفة حقيقية أو بمعنى ان مآل الكل ويؤيد الثاني قوله فالكل تكوين (قوله والتجارية) من
 المعتزلة هذا أحد قولي التجارية والآخر ما مر من ان كونه يريد أن ليس بمكره في فعله ولا
 بناء ولا منسوب ولم يتعرض له الشارح لما نقل عنه رحمه الله من أن هذا موافق للفلاسفة في نفي
 كونه فاعلاً بالاختيار مع انه ظاهر الفساد في نفسه وكذا لم يتعرض لما ذهب اليه البكمي من ان

الناطقة بآيات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام
الحوادث بآياته تعالى * وأيضاً نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصليح دليل على كون صانعه
قادراً مختاراً وكذا حدوده اذ لو كان صانعه موجباً بالذات لازم قدمه ضرورة امتناع تخلف المملول
عن علته الموجبة المستقلة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى آيات الشيء كما
هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا حقاء في انه وان كان منكشفاً
لبيناً في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالتبعية اليه حينئذ حالة مخصوصة
هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل) بمعنى ان العقل اذا خلى وقفه لم يحكم باستماع رؤيته ما لم يتم
ارادته لفعله هي علمه تعالى به وفعله غيره أمره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنها علمه
تعالى بنفع في الفعل اذ لا يصلح قول المصنف رحمه الله ردالمال (قوله للزم قدمه) نقول بأن صحة
الملازمة مبنية على بطلان التسلسل في جانب المرض^(١) كما مررت الاشارة تأمل (قوله بمعنى الانكشاف)
اشارة الى أن الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل صفة
الرائي واتما حل على الاول مع ان العبارة تحتل الثاني أيضاً لبادره من غير تقدير في العبارة
ولانه المتنازع فيه وان كان كل واحد منهما لازماً للآخر (قوله وهو معنى آيات الشيء) أنت
خير بأن المتبادر منه المصدر المبني للفاعل * وللآيات معان ايجاد الشيء وتكوين الشيء عن الحركة
والوجود والبيان بالدليل (قوله حالة مخصوصة) وهي الزيادة في الانكشاف أعني الانكشاف التام
كما يقتضيه سابق كلامه لكنه ياباه قوله ولنا بالنسبة الخ اذ ذلك يدل على ان الرؤية المصدر
المبني للفاعل وهي الحالة الادراكية لا بتأثير الحاسة كما زعمت الفلاسفة ويؤيده ما في شرح المقاصد
اما اذا عرفنا النفس بحد أو رسم كان نوعاً من المعرفة ثم اذا أبصرنا وغمضنا العين كان نوعاً آخر
من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين تسميه
الرؤية تأمل (قوله بمعنى ان العقل الخ) أي اذا خلى عن الشواغل أي من التوجه ومداخلة الوهم
(قوله وقفه) عطف على للتقدير ولو قال بمعنى ان العقل اذا خلى وقفه يحكم بعدم امتناع رؤيته
تعالى وهو الامكان الذاتي ولو بالنظر من غير احتياج الى الادلة السمعية والعقل لكان أسلم عما فاته
الفاضل المحض * هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع^(٢) إذ الخصم قائل به * ثم كلامه * بل
محل النزاع هو الامكان الذاتي الذي هو جهة النقضية على ان اعتراف الخصم بالامكان الذهني محل
بحث كيف وان الخصم حاكم باستماع الرؤية الآن يقال إن الخصم حاكم به بالاستدلال ولا شك
أن ذلك فرع الامكان الذهني * وأيضاً ان المقصود بهذا الكلام بيان^(٣) ما يتوقف عليه الاستدلال
بالعقل والسمع دون وضع المسئلة المتنازع فيها ردالمال يتوهم من أن الموقف عليه هو الحكم

(قوله دليل على كون
صانعه قادراً مختاراً) وذلك
بحكم الضرورة فمن توهم
توقف هذا الدليل على
ابطال قول الحكماء ان
هذا النظام أوفق الوجوه
الممكنة وأكملها فلنستأنس
الكامل أرجب المبدأ
الكامل فقد خفى عليه
الضروريات * نعم قد
يناقش باحتمال الواسطة
(قوله بمعنى الانكشاف
التام) يشير الى أن الرؤية
مصدر المبني للمفعول لان
الانكشاف صفة المرئي
ومصدر المبني للفاعل صفة
الرائي (قوله بمعنى ان
العقل اذا خلى الخ) هذا هو
الامكان الذهني وليس
بمحل النزاع اذ الخصم
قائل به

(١) اذ الانتهاء طولا ينافي التسلسل عرضاً كما في الاوضاع والحركات التعليلية فاتها غير
متناهية منع انتهاء العقل في الراجب (منه) (٢) قال قدس سره في شرح المواقف والآيات قد
يستعمل بمعنى العلم مجازاً (منه) (٣) وقد يقال ان محل النزاع هو الامكان مع بقاءه على صراقة
بدون اقامة الدليل على الامتناع (منه) (٤) أي ليس الفرض من هذا الكلام تحرير محل النزاع
بل بيان ما يتوقف عليه الاستدلال بالعقل وتعميد لقوله واجبة تدبر (منه)

في برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فن ادعى الامتناع فعليه البيان * وقد استدل أهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسعي * تقرير الاول اما قاطعون برؤية الاعيان والأعراض ضرورة انا تفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان اذ لارابع يشترك بينهما والحدوث عبارة

بالامكان وعدم امتناع الرؤية * وقد يقال ان الظاهر من شرح المقاصد ان الموقوف عليه هو بيان الامكان حيث قال لم يقتصر الاصحاب على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً لان السمعيات ربما يدفعها الخصم بجمع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان أولاً والوقوع ثانياً * ثم كلامه * وقد يقال ان المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم وما ذكر في البيان تنبيهات فالقدح في شيء من مقدمات أدلتنا لا يضرننا بخلاف ما ذكره الخصم الا ان هذا المقصود هل هو يحصل مما ذكره فيه تردد (قوله مع ان الاصل عدمه) سيما فيما ورد به الشرع (قوله وقد استدل أهل الحق) أي المتقدمون من أهل السنة على امكان الرؤية * وهنا مقامان الوقوع والامكان والعقل مستقل في اثبات الامكان من غير احتياج الى السمع والنقل بخلاف الوقوع والفعل فانه ليس كذلك ولهذا استدلوا على الامكان بالعقل والنقل وعدم الاقتصار على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً بل هي أدل دليل الامكان لما نقلناه من شرح المقاصد (١) والظاهر ان عدم حكم العقل بامتناع الرؤية كاف في الاستدلال بالدليل النقل من غير احتياج الى حكم العقل بالامكان ولعل هذا منشأ حمل الإمكان هنا على الامكان الذهني فليتأمل (قوله انا تفرق بالبصر إلخ) أي ندرك بالبصر خصوصية كل منهما ونميز كلا منهما من الآخر ولعل هذا من قبيل التنبه لازالة الحفاء إذ الشيء قد يكون مرئياً بالذات وقد يكون مرئياً بالغرض والمرئي حقيقة هو الاول وقد يشبه الحال بينهما وليس من قيل الاستدلال حتى يلزم المصادرة لو أريد به الفرق برؤية البصر كما توهمه الفاضل الحنفي * وقال برده عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا تفرق بالبصر بين الاعمي والاقطع * والتحقيق ان الفرق بمدخلة البصر لا يقتضي كون المفروق مبصراً * ثم كلامه * والحواب عنه بأن المراد هو التميز بمجرد الاستعمال من غير أن يكون لامر آخر مدخل ونميز الاعمي والاقطع من حيث هو كذلك يحتاج الى معاونة العقل وراه الاحساسية ليس بناسم إذ الاحتياج الى معاونة العقل عام والتخصيص بالبعض دون البعض تحكم وأيضاً عدم مدخلة الامر الآخر في الامور الوجودية التي كلامنا فيها غير معلوم الا أن يقال ان الكلام في الامور المقطوعة بعدم المدخلة والامور المحتملة في المدخلة فما لا يثبت له تأمل (قوله ولا بد للحكم المشترك إلخ) وهو الرؤية بل صلاحية الرؤية ولعله أراد بالحكم هنا المحكوم به (قوله اذ لارابع يشترك بينهما) ويصلح ويتوهم عليه لصحة الرؤية فلا يتجه المنع بمطابق التحيز وغير ذلك من الامور الثابتة * على ان ذلك داخل في قوله ولا مدخل لعدم إلخ لان المراد بعدم الامور العدمية فلا وجه لما قاله الفاضل الحنفي * برده عليه ان التحيز المطلق ووجوب

(١) من أنها سميات يدفعها الخصم بجمع امكان المطلق فاحتاجوا الى بيان الامكان أولاً والوقوع ثانياً كما نقل في الحاشية السابقة من هذه الحاشية (منه)

(قوله ضرورة انا تفرق إلخ) * يرد عليه أنه ان أريد به الفرق برؤية البصر فصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا تفرق بالبصر بين الاعمي والاقطع * والتحقيق ان الفرق بمدخلة البصر لا يقتضي كون المفروق مبصراً (قوله اذ لارابع يشترك بينهما) * يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالتميز والمقابلة بل الامور العامة كالمادية والمعنوية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما * فان قلت عليه الامور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقص بها على انها تقتضي صحة رؤية المدعومات مع استحالتها قطعاً * قلت يجوز أن يشترط بشئ من خواص الوجود الممكن

عن الوجود بعد العدم والإمكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا تدخل للعدم في
العملية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح أن يرى من حيث تحقيق عليه الصحة وهي
الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب
مانعاً وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الصور والطموم والروائح وغير ذلك وانما
لا ترى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لابتناء على امتناع رؤيتها *
وحين اعترض بأن الصحة عدية فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالواحد النوعي قد يدل بالاختلافات
كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا
سلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عنه * أجيب بأن لشراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها

الوجود بالغير والمقابلة بل الأمور العامة كالمساحة والمعلومية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينها *
ثم كلامه * لكن بقي أن الوجود أيضاً من الأمور المدمية والقول بأن المراد بالوجود الموجود (١) لا يجدي
شعراً فليتأمل (قوله ولا مدخل للعدم الخ) بأن يكون نفسها أو جزءاً منها ولا يمنع مدخلة العدم بطريق
الشرطية (٢) وإليه أشار قدس سره في شرح المواقف حيث قال إذا التأثير صفة ثابتة فلا يتصف به العدم ولا ما
هو مركب منه فلا يخفى ما قاله الفاضل المحشي بمدقّل ما في شرح المواقف * ويرد عليه أنه لا يمنع الشرطية فلا يتم
المقصود * ثم كلامه * إذا المقصود بني المدخلة على الوجه المذكور دون نفي المدخلة مطلقاً فبره ما ذكر في
شرح المواقف على المقصود ويتم به المطلوب فلا يرد ما أورده عليه * لكن بقي أنه قدس سره حمل العلة
على ما فهمه الأكثر أعني المؤثر * والتحقيق أن المراد بها ما يصلح متعلق الرؤية لا المؤثر كما سيصرح
الشارح في جواب الاعتراض عن قوله أن المراد الخ أن شاء الله تعالى تأمل (قوله ويتوقف امتناعها الخ)
أي الرؤية وفي بعض النسخ امتناع أي امتناع أن يرى على ما هو مدعى الخصم كونه إشارة إلى جواب
دخل مقدر وهو أن يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركاً بين الواجب وغيره أن نصح الرؤية
لجواز أن يكون شيء من خواص الممكن شرطاً أو خواص الواجب مانعاً فأجاب بقوله ويتوقف
الخ حاصله أن الامتناع موقوف على ثبوت ونفي شيء من الخواص شرطاً أو مانعاً ولم يثبت شيء
بها * على أن امتناع وقوع الرؤية بواسطة الأمر الخارج من الشرط والمانع لا ينافي صحتها في نفسها
والمدعى هو الصحة (٣) في حد ذاتها تأمل (قوله لا ينافي على امتناع رؤيتها) على ما مر في شرح قوله
ويكفي حجة منها يوقف على ما وضعت في له (٤) والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من
غير تأثير للخواص فلا يمنع أن يخلق عقبه صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلاً كما هو أصل
الشيخ الأشعري إذ لا توقف في خلق الله على شيء حقيقة بل بطريق جرى العادة ولهذا يخفى صحة
رؤية الأمور المدمية من غير أن تتوقف صحة الرؤية على الوجود (قوله والقابل لها) لا العلة

(١) أي الهوية الموجودة المشتركة بين الموجودين دون الوجود كما هو المتبادر فلا يرد أن
الوجود مشترك بالاشتراك اللفظي وأنه أمر اعتباري كالحدوث (منه) (٢) قال في شرح المقاصد
ثم الشرطية والملائمة كما تنصرون لتحقيق الرؤية لا لصحتها (منه) (٣) وأيضاً أن إمكان الشيء
لا يجلل بالأمر الخارجي لا امتناع الإمكان بالغير على ما بين في موضعه (منه) (٤) وكذا ما روي
عنه عليه السلام كل ميسر لا يخلق له على جري للمادة (منه)

(١) قوله والإمكان عبارة
عن عدم ضرورة الوجود
الخ) وأيضاً لو علت بالإمكان
لصح رؤية المدوم الممكن
هذا بخلاف وفيه نظر
(٢) قوله ولا مدخل للعدم
في العلية لأن التأثير صفة
ثابتة فلا يتصف به العدم
ولا ما هو مركب منه
كذا في شرح المواقف
ويرد عليه أنه لا يمنع
الشرطية فلا يتم المقصود
(قوله ويتوقف امتناعها)
أي لامتناع الرؤية فإن
امتناع وجود الرؤية لنقد
شرط أو وجود مانع
لا يمنع الصحة المطلوبة

(قوله ثم لا يجوز أن يكون
 خصوصية الجسم الخ) جواز
 لقوله فالواحد النوعي قد
 يتعلق الخ ويرد عليه أن
 حاصل هذا الكلام هو أن
 متعلق هذه الرؤية أمر
 مشترك في الواقع وهو لا يدفع
 الاعتراض عن الطريق
 المذكور ويستلزم استدراك
 التعرض لرؤية الجواهر
 والعرض ولاشتراك الصفة
 بينهما ولاستلزام الاشتراك
 في المطلق الاشتراك في العلة
 إذ يكفي أن يقال إذا رأينا
 زيدا لا ندرك منه الأهوية
 ما وهي مشتركة بين
 الواجب والممكن (قوله
 اعتمد للمعصية ما)
 رد بأن مفهوم الأهوية المطلقة
 أمر اعتباري فكيف
 يتعلق بها الرؤية بل المرئي
 خصوصية الوجود قلل
 تلك الخصوصية لما دخل
 في متعلق الرؤية * ثم اعلم
 أن هذا الدليل منقوض
 بصحة الموسبة على
 ما لا يخفى (قوله والمتعلق
 بالممكن يمكن) * يرد عليه
 أنه يصح أن يقال إن عدم
 المعلوم لعدم العلة والعلة
 قد يمتنع عدمها والسرفه
 أن الارتباط بحسب الوقوع
 لا الامكان

ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض لانا أول ما نرى
 شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهريته أو عرضيته أو انسانيته أو
 فرسيته ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد تقدر على تفصيله الى ما فيه من
 الجواهر والاعراض وقد لا تقدر فتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود
 واشترائه ضروري * وفيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبينها من الاعراض
 من غير اعتبار خصوصيته * وتقرير الثاني أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب أرني
 أنظر اليك فلو لم تكن الرؤية ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز أو
 سفها وعبثا وطلباً للمحال والافناء منزهون عن ذلك وإن الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الحيل وهو
 أمر ممكن في نفسه والمتعلق بالممكن ممكن لأن معناه الاخبار بنبوت المعلق عند نبوت المعلق به

المؤثرة (قوله وجوديا) أي موجوداً خارجياً قال رحمه الله لأن ما لا يتحقق في الاعيان لا يكون
 متعلقاً للرؤية بالضرورة والالزام صحة رؤية المعلوم فاندفع به الاعتراضان الاول وفيه شائبة
 الدور تدبر (قوله فتعلق الرؤية الخ) اعترض عليه بأن الأهوية المطلقة أمر اعتباري فكيف يكون
 متعلق الرؤية بل متعلقها خصوصيات المراتب ولا يلزم أن يكون كل ادراك صالحاً بأن يتوصل به
 الى تفصيل المدرك على ما هو عليه اذ قد يكون اجمالياً متعلقاً بجملة المدرك من حيث هو مدرك
 قال الشارح وهذا الدليل منقوض بصحة الموسبة فان متعلق الموسبة ليس الا الوجود بمثل ما مر مع ان
 محمداً مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب بمذهب الشيخ التزام صحة الموسبة بالنسبة
 الى كل موجود * وبالجملة قد اتفق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالدلة العقلية لا يخلو عن شبهة
 والمتمدد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ أبو منصور المازندراني تأمل (قوله لجواز أن يكون
 الخ) * يرد عليه أن متعلق الرؤية في بادي الرأي لا يزيد على مطلق الأهوية وفيه ما عرفت فليتأمل
 (قوله وتقرير الثاني) أي الاستدلال بالدليل السعي * وقد يناقش فيه بأن صحة الاستدلال
 بالتأمل موقوفة على الحكم بإمكان المدعي فكيف يصح الاستدلال بالتأمل على الامكان * والجواب
 أن التحقيق أن الموقوف عليه عدم حكم العقل بالامتناع لا الحكم والجزم بالامكان^(١) على ما أشار به الشارح
 في صدر القول فليتأمل (قوله لكان طلبها جهلا) فيه مساهلة كما لا يخفى (قوله والمتعلق بالممكن يمكن) *
 تل الفاضل المحتشي يرد عليه أنه يصح أن يقال إن انعدم المعلوم لعدم العلة^(٢) والعلة قد يمتنع عدمها والسرفه
 أنه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان * ثم كلامه * وتفصيل كلامه ان الارتباط^(٣) بين

(١) وقد يقال كيف الاعتماد على السمع بأن الاستدلال موقوف على امكان مدلوله اذ لو امتنع
 بصرف عن ظاهره اللهم الا ان يقال ان الموقوف عليه عدم حكم العقل بامتناعه بداهة والاستدلال
 على الجزم بإمكانه فيمكن الاستدلال بالسمع على الجزم بالامكان بل على الوقوع تدبر (منه)
 (٢) مثل ان انعدم المعلوم لعدم المبدأ الاول مع ان عدم المبدأ الاول يمتنع لذاته وعدم المعلوم
 الاول ممكن (منه) (٣) وقد يقال ان الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع
 تنقوض فاذا فرض الوقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والالزام الكذب فظهر ان الدال
 على الارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان لا يكون المرتبط ممكناً (منه)

والحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة * وقد اعترض عليه بوجوه أقواها أن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى ترى الله جبهة فقال ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبأنه لا نسلم أن المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال * وأجيب بأن كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على أن القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام أن الرؤية متممة وإن كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وأياً ما كان يكون السؤال عبثاً والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن بأن يقع الكون بدل الحركة وإنما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة) * أما الكتاب فقوله تعالى (وجوه يومئذ تاضرة إلى ربها ناظرة) وأما السنة فقوله عليه السلام إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر

(قوله وقد اعترض عليه بوجوه) * منها أن الرؤية مجاز عن العلم الضروري * وأجيب بأن النظر الموصول بالي نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع أن طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا في شرح المواقيف * ويرد عليه أن المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي إلا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار (قوله أن كانوا مؤمنين إلخ) روي أن موسى عليه السلام اختار سبعين رجلاً من خيار المؤمنين الاعتذار عن عبدة المجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى ترى الله جبهة فلم لهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا أشكال أصلاً

الشرط والجزاء بحسب الوقوع والتحقق لا الامكان لأن امكان الشيء ذاتي متعلق على شيء ذاتي غير متعلق على غيره وما بالذات لا يكون بالنسبة * والجواب أن المراد بالممكن المطلق عليه هو الامكان الصرف الخالي عن الامتناع مطلقاً ولا شك أن امكان عدم المعلول فيما امتنع عدم علمه ليس كذلك بخلاف استقرار الجبل فإنه ممكن بغير تمتع بالذات ولا بالنسبة * ورد بأن المعلق عليه هو استقرار الجبل في المستقبل عقيب النظر فيه بدليل الفاء وإن وجبت تعلقت أرادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحالة استقراره لذلك وإن كانت استحالته بالنسبة * والاولى في الجواب عن أصل الشبهة منع صحة ذلك والتمسك بما عليه العرف واللغة فليتأمل (قوله وقد اعترض) المنكر (عليه بوجوه) * منها أن الرؤية مجاز عن العلم الضروري لأنه لازمها وإطلاق اسم الملزوم وإرادة اللازم شائع فصار معنى قوله أرني أنظر إليك أجمعني عالمياً بك علماً ضرورياً * وأجيب بأن النظر الموصول بالي نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع أن طلب العلم الضروري لمن يخاطبه تعالى ويناجيه غير معقول ^(١) كذا في شرح المواقيف * قال الفاضل الحنفي ويرد عليه أن المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي إلا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار * ثم كلامه * ورد بأنه إن أريد بالعلم بهويته الخاصة امكان هوية الله تعالى عند موسى عليه السلام بمعنى انكشاف المشاهد فهو الرؤية بمعنى العلم وإن أريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان مكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته ^(٢) وعدم لزومه لخطابه حتى يحصل كلام المؤول عليه أن ارتضاء (قوله وأجيب) قيل حاصل الجواب التردد تأمل (قوله بأن كلاماً من ذلك إلخ) أما الاول فلأن الظاهر أن السؤال لتحصيل التثبوت وأما الثاني فلأن المذكور في الآية تطبيق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر إلي الجبل فإن استقر مكانه (قوله وأياً ما كان) بمعنى سواء كان مؤمناً أو كافراً (قوله واجبة) أي ثابتة واقعة إذ الكلام فيه وإن الأدلة النقلية المذكورة لا تقيد إلا الوقوع وأيضاً الوجوب الشرعي لا يكون إلا في دار التكليف ولا وجوب عدنا إلا الشرعي (قوله إلى ربها ناظرة) تقديم الجار للاهتمام ورعاية الفواصل ولا يبعد حمله على الحصر بمعنى لا ينظرون

(١) وأيضاً لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن تراني إذ المراد في الرؤية اتفاقاً (منه) (٢) وأيضاً الوجوب الشرعي ما يكون تاركاً آخراً ويستحق العقاب بتركه وترك الرؤية كذلك (منه)

الصحابه رضي الله عنهم * وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة
وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها * ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم
وأقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الراي
ونسبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي
وكل ذلك محال في حق الله تعالى * والجواب منع هذا الاشتراط واليه أشار بقوله (فيرى لافي
مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع أو نسبوت مسافة بين الراي وبين الله تعالى) وقياس
المائب على الشاهد فاسد * وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا * وفيه نظر لان
الكلام في الرؤية بحاسة البصر * فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط
موجودة لوجب أن يرى والإلجاز أن يكون بحضرة تاجال شاهدة لانها وانها بفسطة * قلنا ممنوع
ان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا يجب عند اجتماع الشرائط * ومن السميات قوله تعالى (لا يدركه
الابصار وهو يدرك الابصار) * والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وإفادته عموم السلب

(قوله والجواب منع هذا
الاشتراط) للمعتزلة ان
يقولوا نزاعنا انما هو في
هذا النوع من الرؤية لافي
الرؤية المخالفة له بالحقيقة
المسماة عندكم بالرؤية
والانكشاف التام وعندنا
بالعلم الضروري كذا في
شرح المقاصد

غير الرب (قوله وأما الاجماع) أي قبل ظهور المخالفين كالمعتزلة ويؤيده قوله ثم ظهرت الخ (قوله ولا
على جهة ^(١)) لعل الجهة بمعنى الوجه أي لاعلى وجه من هذه الوجوه وليست الجهة بالمعنى المشهور
(قوله وقياس الخ) كانه قبل هذه الأمور شرط في رؤية سائر الموجودات فكيف لا تكون شرطاً في رؤيته
تعالى (قوله وفيه نظر) يريد أن رؤية الله تعالى ايانا ليست بحاسة البصر ورؤيتنا اياه تعالى بحاسة البصر
ولا يلزم من عدم اشتراط هذه الانبياء في رؤية الله تعالى ايانا عدم اشتراطها في رؤيتنا اياه (قوله لان
الكلام في الرؤية) أي في رؤيتنا اياه بحاسة البصر وقال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذات الله غير رؤية
سائر المبصرات بالمسماة ولهذا لم يشترط شرائطها ولم يكف في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأي البعض
هذا قال للفاضل المحشي رحمه الله تعالى للمعتزلة أن يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع المعلوم من الرؤية
التي الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري * ومن هنا قال
من قال ان المراد من العلم الضروري في تأويلات بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بالهوية الخاصة * ثم الجواب بالحق
ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان أمكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن
لنعمي أن ذاته تعالى نكشف لنا بحاسة البصر بلا كيف وأما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك
بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على أنهم يوافقونهم في ذلك كما يوافقونهم في كثير من
أصول الأحكام * قيل لعل النزاع لفظي فليأمل (قوله فلا يجب عند اجتماع الشرائط) اذ لا يخرج
وجود الشرائط عن كونها تحت القدرة التامة فلا يجب عليه تعالى شيء وحديث احتمال الخيال الشاهدة
ينفع بحكم العادة بعدمها كما في العلوم العادية تأمل (قوله ومن السميات) عطف على قوله من
سميات يعني وأقوى شبههم من السميات (قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار الخ) يريد انما لا نسلم
أن تعريف الابصار بالاستغراق لجواز أن يكون للعهد الخارجي أو للجنس والمقصود اني ادراك
بصير الكفار * ولو سلم فيحتمل أن يكون المراد سلب الاستغراق بأن يعتبر تعلق الادراك بجميع
ابصار ثم يعتبر ورود الشيء عليه فيكون رافعا للإيجاب الكلي * ولو سلم عموم السلب بأن يعتبر ورود

(١) وفي بعض النسخ لافي جهة وحيث قد طبع بالمعنى المشهور (منه)

لا سلب العموم وكون الإدراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرتضى أنه
 لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال * وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل
 التمدح بنفسها كالمعذور لا يمدح بعدم رؤيته لا متاعها وأما التمدح في أنه تمكن رؤيته ولا يرى للتمتع
 والتمتع بجواب الكبرياء وان جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود
 فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها أظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مزيئاً لا يدرك
 بالابصار تعالىه عن التناهي والانصاف بالحدود والجوانب * ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية
 مقرونة بالاستعظام والاستكثار * والجواب أن ذلك لتعظيم وعنادهم في طلبها لا لامتاعها والا لمعظم
 موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوها أن يجعل لهم آية فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا
 فشر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا لمختلف الصحابة رضى الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم
 هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان وأما الرؤية في المنام فقد حكيت
 عن كثير من السلف والاختفاء في أنها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين (والله تعالى خالق
 لا فناء لمبادكلها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان) * لا كزعمت المنزلة ان العبد خالق
 لأفعاله وقد كانت الاوائل منهم يجاهلون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد
 ويخرجون ونحو ذلك وحين رأى الحيائي وأتباعه أن معنى السكل واحد وهو المخرج من العدم الى
 الوجود فجادوا على اطلاق لفظ الخالق * احتج أهل الحق بوجوه * الاول ان العبد لو كان خالقاً
 للنبي على الإدراك ثم يعتبر فعله بالابصار قلتمنى هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرتضى * ولو
 سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب خصوصاً ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى
 قبل الحشر اتفاقاً أو ببعض الاحوال بان تكون الرؤية مواجهة وانطباعاً مثلاً فمع قيام هذه الاحتمالات
 لا يتم الاحتجاج بها بل يجب حملها على أحدها جماعاً بين الأدلة فليتنامل (قوله وقد يستدل بالآية
 الخ) فيثبت بقلب الدليل على المستدل فيكون معارضة قليلة (قوله وهذا) أي عدم منع موسى
 عليه السلام أباهم ويحتمل ان يكون إشارة الى قوله ان ذلك لتعظيم الخ (قوله ولهذا) أي لاجل
 امكان الرؤية في الدنيا (قوله فقد حكيت) إشارة الى رد ما ذهب اليه جماعة من الذين أثبتوا
 الرؤية من ان رؤيته تعالى في المنام محالة^(١) لانها لو جازت لجاز ان يرى بصورة ومثال وكيفية والله
 تعالى منزها عنها (قوله عن كثير من السلف) كابي حنيفة * وعن أبي يزيد وأبي ربي في المنام فقلت
 كيف الوصول اليك فقال أترك قبلك ثم قال * وزوي إن حزة القاري قرأ على الله القرآن من
 أوله في المنام حتى اذ بلغ قوله (وهو القاهر فوق عباده) قال الله تعالى قل يا حزة وأنت القاهر *
 قيل عرفت أنت تدل على كونه كلم الله لا على رؤيته وأنت خير بان أراد أنت تدل هو نظراً الى
 الرؤية في قوله ولا يخفى في أنها الخ (وقد يناقش فيه ان للنوم ضد الإدراك والمشاهدة نوع
 منه فكيف تصور فيه (قوله لأفعال المباد) أي الاختيارية لاذ هي محل النزاع (قوله عن
 الكفر) عدة الكفر من الأفعال التي تعلق بها الخلق ليس إلا بالتأويل ان كان عندنا كما قيل
 (٢) ولعله لهذا أشار الى تزييف جعل ما وقع في المنام من قبيل الرؤية (منه)

أ قوله كالمعذور لا يمدح
 الخ (١) يرد عليه ان عدم
 مدح المعذور لا يشبهه على
 معتد بكل نقص أعنى العدم
 كما ان الإصوات والروائح
 لا تمدح مع امكان رؤيتها
 لكونها مقرونة بسبب
 النفس * والحق ان امتناع
 الشيء لا يمنع التمدح بنفسه
 اذ قد وزد التمدح بنفي
 الشريك واتخاذ الولد في
 القرآن منع امتناع ما في
 حقه تعالى

بالأفعال لكان عالماً بتفاصيلها ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك واللازم
الحل فإن الشيء من موضع إلى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها أسرع
بعضها أبطأ ولا شعور بالشيء بذلك وليس هذا ذهولاً عن العلم بل لو شئت عنها لم يعلم وهذا في
أشهر أفعاله وأما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والاختار والبطش ونحو ذلك وما يحتاج إليه
من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب ونحو ذلك فالامر أظهر * الثاني التصور الواردة في ذلك
كقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) أي عملكم على أن ماصدرة لثلاث يحتاج إلى حذف الضمير
أو معمولكم على أن ماموصولة ويشتمل الأفعال لأنها إذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم
يؤد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والابقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد
الابقاع أعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلاً والذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن

قوله عالماً بتفاصيلها (بحيث بقدر ويمكن بالحكاية خصوصاً * قال الفاضل الحنفي وأما السكب
فيكفيه القصد والعلم اجزالياً * والحاصل أنه فرق بين الخلق والسكب فإن الأول إقادة الوجود بخلاف
الثاني فيكفيه العلم الاجمالي * ثم كلامه * لأن كل فعل جزئي يصدر عن الفاعل المختار فلا بد له
من تصور جزئي ملائم وقصد مترتب عليه * وأنت خير بان هذا جار في السكب أيضاً والفرق بحكم
وقد يناقش في بطلان اللازم بأنه لا يلزم من الشعور بالشعور ولا دوامه وإلى دفعه أشار
بقوله وابن هذا ذهولاً الخ (قوله قد يشتمل على سكنات) هذا هو الشعور فيما بين المتكلمين على أصلهم
والتحقيق أنه ليس هناك إلا شخص واحد من الحركة مستمر الوجود من أول المسافة إلى النهاية
غير مستقر من حيث الإضافة إلى حدود المسافة متصور على وجه جزئي ملائم مع القصد المترتب
عليه (قوله العضلات) جمع عضلة وهي لجة محتفظة مع العصب في المقاصل (قوله لثلاث يحتاج الخ)
إشارة إلى وجه ترجيح هذا الوجه * قال الفاضل الحنفي ينبغي أن يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول
ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الإضافة بمعونة المقام على الاستراق وإلا فالمفعول لا يعم مثل السرير
النسبة إلى التجار فلا يتم المقصود وأما ما الموصولة فهي عامة وضماً وبالجملة حذف الضمير أقل
تكلفاً * ثم كلامه * ولعل هذا ما أشار إلى ترجيح التوجيه الثاني من عدم الحذف الذي
هو في التوجيه الأول

إلى هنا تمت حاشية العلامة ملا أحمد على شرح العقائد النسبية *
(وهذه تكملها لبعض الإفاضل)

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله قد يتوهم) تعريض بالجمهور حيث بالتواقي لن يكون ماموصولة حتى صرح الإمام بأن مثل ما تخنون وما
تكون في قوله تعالى (فإذا هم تلقف ما يأفكون) مجاز دفعا للاشتراك * قال في شرح المقاصد وأما

(قوله لكان عالماً بتفاصيلها)
وأما السكب فيكفيه
القصد والعلم جملة *
والحاصل أنه فرق بين الخلق
والسكب فإن الأول إقادة
الوجود بخلاف الثاني
فيكفيه العلم الاجمالي (قوله
بل لو شئت عنها) ولو في
حال المباشرة (لم يعلم) مع
أن العلم بالعلم بعد التوجه
والإلتفات قطعي الحصول
فيه يدفع بما يقال يجوز
أن لا يشعر بشعوره أو
أن لا يدوم (قوله أي
عملكم على أن ماصدرة)
ينبغي أن يجعل هذا المصدر
بمعنى المفعول ليصح تعلق
الخلق به ثم يحمل الإضافة
بمعونة المقام على الاستراق
والا فالمفعول لا يعم مثل
السرير بالنسبة إلى التجار
فلا يتم المقصود وأما
ما الموصولة فهي عامة وضماً
وبالجملة حذف الضمير أقل
تكلفاً

الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وقوله تعالى (الله خالق كل شيء) أي يمكن بدلالة الفعل وقيل العبد شيء يمكن وكقوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق) في مقام التمدح بالخالية وكونها مناطاً لاستحقاق العبادة لا يقال قائلها يكون العبد خالقاً لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين لا نقول بالإشراك هو آيات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كالعبد الإصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجهلون خالية العبد خالية الله تعالى لا تقاربه إلى الأسباب والآلات التي هي يخلق الله تعالى إلا أن مشايخنا ورؤساءنا قد بانوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا إن المجوس أسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الإشريكاً واحداً والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى واحتجبت المعتزلة بأننا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتش وان الأولى باختياره دون الثانية وبأنه لو كان الكل يخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية الفاتلين بنى الكسب والاختيار له أصلاً وأما نحن فنثبت على ما حققه أن شاء الله تعالى وقد تمسك بأنه لو كان خالقاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق إلى غير ذلك وهذا جهل عظيم لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده أو لا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسنن والياض وسائر الصفات في الأجسام ولا يتصف بذلك وزعمنا تمسك بقوله تعالى (تبارك الله أحسن الخالقين) وإذا تخلق من الطين كهيئة الطير) والجواب أن الخلق هنا معنى التدبير (وهي) أي أفعال العباد (كأنها بإرادته ومشيئته) قد سبق أنها عندنا عبارة عن معنى واحد

اعتراضهم^(١) بأن الآية حجة عليكم لالكم حيث أسند العبادة والتدبير والعمل إلى الخاطئين جهل بالتنازع^(٢) (قوله في مقام التمدح) أي فانه يقتضي تفرد الخلق وشمول خالقيته لكل موجود من الجواهر والأعراض فلو ثبت وصف الخالقية لتغير لغات التمدح (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) أي لا يثبتون الشريك في الألوهية بالمعنيين ويثبتون كون الخالقية مناطاً لاستحقاق العبادة (قوله لبطل قاعدة التكليف) أي لأن مناط الاختيار قاعدته أن المكلف به أمر اختياري (قوله والمدح الخ) يصح أن تقرأ الأربعة بالجر لأنها إنما تتعلق بما يصدر اختياراً من فاعله فالاختيار مبني لكل منها وإن تقرأ بالرفع أي ولا يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب إذ لا معنى للمدح مثلاً على ما ليس فعلاً للفاعل ولا واقعاً بقدرة واختياره (قوله والجواب الخ) وأجيب أيضاً بأنه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار الخلية لا الفاعلية كما بمدح الشيء أو بذكره باعتبار الحسن والقبح واعتدال القامة وإفراط التقصير وبأن الثواب والعقاب فعل الله تعالى ونصرف فيها هو خالص حقه وترتيبها على الأفعال كترتيب سائر العاديات على أسبابها فلما لا يصح عندنا أن يقال لم يخلق الله تعالى الأحرار

(١) أي المعتزلة (منه) (٢) قال في أول الفصل فيه مباحث أولها في خلق أفعال العباد بمعنى أنه هل من جملة أفعال الله تعالى خلق الأفعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الأحياء مع الاتفاق على أنها أضالهم لا أفعاله إذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الإنسان مثلاً وأن كان الفعل مخلوقاً لله تعالى فإن الفعل إنما يستند حقيقة إلى من قام به لا إلى من أوجده إلا ترى أن الأبيض مثلاً هو الجسم وأن اليأس يخلق الله تعالى وإيجاده (منه)

(قوله أفمن يخلق كمن لا يخلق) وقد بوجه بالمثل على خلق الجواهر ولكنه خلاف الظاهر (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) ويثبتون كون الخلق مناطاً لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهي أن المكلف به أمر اختياري أئنة (قوله والمدح والذم والثواب والعقاب) قد يقال يجوز أن يمدح ويتم باعتبار الخلية كالممدح بالحسن والذم بالقبح وأيضاً الثواب والعقاب فعل الله تعالى ونصرف له فيها هو خالص حقه فلا يثبت عن ملية كالأبيض على خلق الأحرار عقوب ماس النار

(قوله اشارة الى خطاب التكوين) أى قوله تعالى (كن) فان الله تعالى أجرى عادة فسما إذا أراد

شيئاً على أن يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل) يؤيده قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) فهو من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهي من الصفات الذاتية لكن التفسير به هنا يؤدي الى التكرار (قوله والرضا انما يجب بالقضاء الخ) * قبل عليه لاسمى للرضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب ان يجب بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضي ليس بكفر * وأنت خير بأن رضا القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته أيضاً بما لا ستره في محنته ثم ان الرضا بهما يستلزم الرضا بالتعلق من حيث هو متعلق مقضي لامن حيث ذاته ولا من سائر الحثيات كما تشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضا الاول هو الاصل

(وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيه) أى قضاؤه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام * لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر * لا نقول الكفر مقضى لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء غيب الماسة للار دون الماء مثلاً كذا هنا لا يصح ان يقال لم أناب وعاقب على تلك الافعال (قوله اشارة الى خطاب التكوين) أى فان الله سبحانه أجرى عادته اذا أراد وجود شيء أن يقول له كن فهذا الخطاب حكم على الشيء بان يوجد (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) يقرب منه قوله في شرح المقاصد انه الخلق كما في قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) قال وقد يكون بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى (وقضى ربك) فتكون الواجبات بالقضاء دون البواق وفي شرح المواقف ان معناه عند الاشاعة الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فليس من الصفات الفعلية وكان الشارح اختار الاول هنا حذراً من التكرار (قوله والرضا انما يجب بالقضاء الخ) اعترضه الاصفهاني بان القائل رضى بقضاء الله لا يريد انه رضى بصفة من صفات الله بل انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي * قال والجواب الصحيح ان يقال الرضا بالكفر لان حيث ذاته بل من حيث انه من قضاء الله سبحانه ليس بكفر انتهى * وتوضيحه ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار قاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره انما هو باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس أشار الى هذا في المواقف (١) وجهه حاصل الجواب المذكور في الشرح فاقضى ان المراد بالقضاء فيه هو المقضي من حيث تعلق الفعل به فيسقط عنه الاعتراض السابق * على انه يجوز ان يبنى على الظاهر لتصريحه في شرح المقاصد به (٢) وجهه ما في الشرح بان القضاء فيه هو الفعل كما سبق ولوسم انه الارادة فالمراد تعلقها لاهي * ومن الين ان رضا القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته واضح الصحة لا خفاء فيه ثم ان الرضا بكل منهما يستلزم الرضا بالتعلق من حيث انه متعلق مقضي لامن حيث ذاته ولا من سائر الحثيات كما لا يخفى فاختر الشارح ذلك الطريق لان الرضا بالفعل هو الاصل والمنشأ

(١) قال فيه الثالث لو كان الكفر مراداً لله تعالى لكان واقعاً بقضائه والرضا بالقضاء واقع اجماعاً فكان الرضا بالكفر واجباً واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر اتفاقاً * قلنا الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي والنكفر مقضى لا قضاء * والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية دون القاعلية * قال شارحه يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار قاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس (منه) (٢) قال فيه الخامس لو كان أي الكفر مراداً لكان قضاء فوجب الرضا به والملازمة وبطلان اللازم اجماع * ورد بأنه مقضى لا قضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون المقضي ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضا به المقضي من المحن والبلايا والبصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى ممنوع بل هو الخلق والحكم والتقدير * وقد يجب ان الرضا بالكفر من حيث انه قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحثية كفر وفيه نظر (منه)

(قوله حكى عن عمرو بن عبيد الخ) قالت المعتزلة اذ تعالى أراد من العباد ايمانهم رغبة واختياراً لا جبراً واضطراً فلا نقص ولا مغلوية في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوية ولا أقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة النبر الحجرة الا ان رضاه مذهب أهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة مطلقاً وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك فانه أمر قد يجامع تعلق الارادة وقد لا يجامع * نعم تختلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى

دون انقضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجب من حسن وقبح وتفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته لما سر من أن الكلى بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاختيار * فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره والناسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة * قلنا ان الله تعالى اراد منهما الكفر والنسق باختيارهما فلا جبر كانه تعالى علم منهما الكفر والنسق بالاختيار ولم يلزم تكليف احوال * والمعتزلة أنكروا ارادة الله تعالى لتسور والفتاح حتى قالوا انه تعالى اراد من الكافر والناسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعمائهم ان ارادة التيسر فيحبه تكلفه واجباره * ونحن نضع ذلك بل التيسر كسب التيسر والانصاف به فندمهم يكون أكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جداً حكى عن عمرو بن عبيد انه قال ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان سعى في السفينة فقتله لم لا تلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد الله اسلامي أسلت فقلت لمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب * وحكى ان القاضي عبد الحار الهمداني دخل على صاحب ابن عباد وعنده الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تزم عن النجاشة فقال الاستاذ على النور سبحان من لا يجري في ملكه الامايشاء * والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة وانتهى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مراداً وكفره غير مراد * ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً وبما سريه وقد يكون مراداً وينتهي عنه حكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اولاً لا يستل عن ما فضل الا ترى ان السيد اذا اراد أن يظهر على الحاضرين عيان عبده يأمره بالشيء ولا يريد منه وقد جئتكم من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الترفيعين

لارضاء بتعلقه (قوله وهو تحديد كل مخلوق) عرفه في شرح المواقف بان اجباره تعالى الاثبات على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها قيل وهو التعريف الجامع خلاف ما في الشرح فان حاصله تحديد صفات المخلوق واحواله فيرد عليه تقدير ذات الشيء (قوله فيكون الكافر مجبوراً الخ) أي لان الكفر رائق مراد الله تعالى ووقوع خلاف مراده محال فالتكليف به تكليف بما لا يطاق وسيأتي هذا السؤال في الشرح قريباً على وجه أعم لشموله كل ممكن وقصور هذا على ما وجد رأيين لانه فصل فيه هناك ما لم يفصل هنا (قوله كما انه علم منهما الكفر والنسق) يستفاد منه الزام لا مستزلة توجيهه ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو بمنح الصدور عنه وبما علم وجوده منها فهو واجب الصدور وانه يعطى الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والمتنع فما لزمنا في مسألة خلق الاعمال لزمكم في مسألة علم الله تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا وسيأتي التنبيه على ما يرد عليه وان قال الامام لو اجتمع جملة العقلاء لم بقدروا على ان يوردوا عليه حرقاً (قوله حكى عن عمرو بن عبيد الخ) تخلص المعتزلة عن هذا الالتزام بانه تعالى اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا قسوة في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختياراً فلم يفعلوا قال في شرح المقاصد وليس بشيء * لانه لم يقع هذا المراد ووقع مراد العبيد وانكسر وكفى بهذا قسوة ومغلوية (قوله وقد جئتكم من الجانبين بالآيات) منها من جاب أهل

(قوله وللعباد أفعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما (١٤٧) قدرة الله فقط بلا قدرة من العبد أصلاً

وهو مذهب الجبرية أو بلا تأثير لقدرة وهو مذهب

الاشعري أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب واضطرار

وهو مذهب المعتزلة أو بالإيجاب وامتناع التخلف

وهو مذهب الفلاسفة والمروني عن إمام الحرمين

أو مجموع القدرتين على ان يؤثر في أصل الفعل

وهو مذهب الاستاذ أو على ان تؤثر قدرة العبد

في وصفه بأن يجعله موصوفاً بمثل كونه طاعة أو معصية

وهو مذهب القاضي أبو بكر والمقصود هنا ان للعبد

فعلاً ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر

كما هو مذهب الاستاذ أو مداراً محضاً كما هو مذهب

الاشعري ويجب ان يعلم ان جميع أفعال الحيوانات

على هذا التفصيل من المناهب الا ان بعض

الأدلة لا يجري الا في المكلف فذلك خصوصاً

العباد بالذکر (قوله لما صح تكليفه) لبطلان

تكليف الجهاد بالضرورة وأما قوله ولا ترتب

استحقاق الثواب فقيه نظرم ذكره وقد ورد

أيضاً على الجبرية بعدم قائمة التكليف ولا يرد هنا على الاشعري لجواز أن يكون داعياً لاختيار الفعل

(وللعباد أفعال اختيارية يتأبون بها) ان كانت طاعة (ويطيعون عليها) ان كانت معصية * لا كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار * وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الأولى باختياره دون الثانية ولا يلزم ان يكون للعبد فعل أصلاً لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب

السنة (ولو شاء الله لمجمعهم على الهدى * ولو شاء لهدبكم * ان كان الله يريد ان يفويكم) ومن جانب المعتزلة (سبوا الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا) أي لو شاء عدم أشركنا وقد كذبهم في ذلك بقوله تعالى (كذلك كذب الذين من قبلهم وما الله يريد ظلاماً للعباد) والتأويل ان التكذيب لقسولهم ذلك على وجه السخرية والتعلل لعدم إيجابهم واتقيادهم فما صدر عنهم حق أريد به باطل ولذا ذمهم بالتكذيب دون الكذب وقال آخر (فلو شاء لهداكم) وان المعنى انه لا يريد ظلمه للعبد لانه لا يريد ظلم

بعضهم لبعض (قوله وللعباد أفعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد باختياره والابجاد اما قدرة الله تعالى فقط من غير دخل لقدرة العبد وهو مذهب الجبرية أو مع دخلها بالكسب وهو مذهب الاشعري أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب وهو مذهب جمهور المعتزلة أو بالإيجاب وهو مذهب الحكماء والمشهور فيما بين القوم عن إمام الحرمين لكن صرح في الارشاد وغيرها بخلافه قاله

الشارح^(١) أو مجموع القدرتين على ان يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة أو على ان تؤثر قدرة الله تعالى في أصله وقدرة العبد في وصفه بأن يجعله موصوفاً بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر ثم الاستاذ ان أراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة على ما قدرة البعض

فقرب من الحق وان أراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لامتناع مؤثرين لآخر واحد والحق في هذه المسئلة مذهب الاشعري وهو ان لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين أي ان لا عبادة اختياراً في أفعال نفسه لكنه ليس منه لانه لا يوجد شيئاً بل من الله تعالى ويسمى هذا جبراً متوسطاً (قوله لا كما زعمت الجبرية) هو بتوحدة ساكنة من الجبر خلاف القدر وقد تحرك لمزاوجة

التقديرية والمراد الجهمية أصحاب جهم بن صفوان (قوله لما صح تكليفه) أي لان الضرورة شاهدة بامتناع تكليف الجمادات (قوله ولا ترتب استحقاق الثواب) أي فيما سبق قرياً من ان الثواب والعقاب نصرف الله فما هو خالص حقه فلا يسل عن لئنه * وقد يوجه بأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما

(١) قال في شرح المقاصد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب إمام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرة وادارته كما هو رأي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع أيضاً من كتبه قال في الارشاد اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشئ لا يستلزم تأثيرها فيه كالتعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها وآتفت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الزيغ على ان العباد موجودون لانفسهم مخترعون لها بقدرهم هذا كلامه * ثم أورد أدلة الاصحاب وأجاب عن شبه المعتزلة

وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية وأثبت للعبد كلاً وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه (منه)

قائمة التكليف ولا يرد هنا على الاشعري لجواز أن يكون داعياً لاختيار الفعل

(قوله فان قيل بعد تسميع علم الله تعالى وادارته الخ) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل يمكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبوراً الخ بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك (قوله فيجب) والالجاز انقلاب علمه تعالى جهلاً وتخلّف المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع * وأنت خير بأن الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر (١٤٨) الارادة حادث فتسمي الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع

على أفعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل حلي وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى (جزاء ما كانوا يعملون) وقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) الي غير ذلك * فان قيل بعد تسميع علم الله تعالى وادارته الجبر لازم قطعاً لانهما إما أن يشتملا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيستع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع * قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعل أو يتركه باختياره فلا اشكال * فان قيل فيكون فعله الاختياري واجباً أو مستعماً وهذا يناقض الاختيار * قلنا مشروع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وأيضاً منقوض بأفعال الباري جل ذكره لان علمه وادارته متعلقان بأفعاله. فيلزم أن يكون فعله واجباً عليه * فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلاً

ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن * والظاهر ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والامتناع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم وهذا المنزلة لما جوزوا التخلّف عن الارادة في غير محل نفسه لم يتوجه السؤال بتسميع الارادة عليهم (قوله فان قيل فيكون حينئذ فاعله الاختياري واجباً) قد تنع هذه المقدمة أيضاً لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا فترعت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق للاختيار) فلا يكون فعل العبد سكرية الجماد وهو انقصر ههنا وأما أن ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئاً فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك

أريب للاشتغال وعوقب للمخالفة فتلقوا قاعدة التكليف * ولا يتوجه هذا على الاشعري لجواز ان تكون القاعدة كون التكليف داعياً لاختيار الفعل (قوله التي تقتضي سابقة القصد) أي فان اسنادها حقيقي على سبيل الحقيقة يتوقف على سبق الاختيار قبل أني التأم صورة سجود لم يبد ساجداً حقيقة بخلاف الافعال التي لا تقتضي ذلك كطال الغلام واسود لونه ونحوهما لما يكون الفاعل فيه قابلاً لا موجداً فان اسنادها حقيقي لا يتوقف على ما ذكر لانها مستندة الى ما سنها قائم به ووصف له وحقه أن يستند اليه ولا معنى للاسناد الحقيقي الا كونه الفعل مثلاً مستنداً كذلك (قوله أو بعدمه فيمنع) كذا في شرح المقاصد أيضاً وفيه بحث لان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر الارادة حادث قالوا لى أن يقال أولاً فيستع أي لان العلم يتعلق بعدمه ولان الارادة لم تتعلق بوجوده ثم السؤال بتسميع الارادة لا يرد على المنزلة شتم ذلك التسميع فلمهم أن يقولوا أولاً لان العلم الحصر لجواز أن لا يتعلق ارادة الله تعالى بشئ من طرفي الفعل والترك وتالياً لا يعلم وجوب وفروع ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم (قوله قلنا منحوع) أي ما ذكر من مناقاة الاختيار * وقد يقال أيضاً لا يعلم ان يتعلق العلم بالفعل مثلاً يكون به واجباً لان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم ألا ترى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار انما كانت على هذه الهيئة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال قاله بأن زيداً سيوم غدا مثلاً انما يتحقق اذا كان هو بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار (قوله وأيضاً منقوض بأفعال الباري) لان الله تعالى عالم في الازل بأفعاله وجوداً وعدمه ومريد لها فيلزم أن لا يكون فاعلاً مختاراً * ويمكن دفعه بأن الاختيارية ما يكون الفاعل متمكناً من تركه عند

مذهب الاشعري وهو جبر متوسط وأما المذاهبون مذهب الاستاذ فلمهم أن يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من (ارادة) شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما أن صدور ارادته تعالى عن ذاته بالاجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالاتفاق (قوله وأيضاً منقوض الخ) توجيه النقض بالعلم ظاهر وأما بالارادة فبني على ازالة تعلقاتها أيضاً وقد يجب بأن الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدمها وكان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قيل تعلقاتها تتعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد لتقدير

(١٤٩) . (قوله مدخلا في بعض)

(الأفعال) أي بالدوران والترتيب المحض كالأحراق بالنسبة إلى ميس النار لا بالتأثير إذ لا حكم للضرورة فيه (قوله ونحقيقه ان صرف العبد الخ) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو متعلق الإرادة بمعنى أنه يصير سببا لأن يخلق الله صفة متعلقة بالفعل وأما صرف الإرادة أي جعلها متعلقة فيجوز أن يكون لها على ما عرفت في إرادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجي لأن صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشيء * لأن قصد الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا يتأخره بحسب وصفه كقوله كما يفتل رماء فقتله فان الرمي باعتبار اقضائه إلى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت (قوله وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو

بالاختيار الا كونه موجبا لأفعاله بالقصد والإرادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين * قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومثانيه الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وإرادته مدخلا في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتماش احتجنا في التفتي عن هذا المضيقي الى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب * ونحقيقه ان صرف العبد قدرته وإرادته الى الفعل كسب وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم تقدر على مزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصلة عن تحقيق كون فعل العبد بخالق الله تعالى وإيجادها مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور وقع لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح * فان قيل فقد أثبت ما نسبتم إرادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعله تعالى لان إرادته قديمة متعلقة في الازل بأنه يقع في وقت وجائز أن تتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ سابقه علم ليتحقق الوجوب أو الامتناع اذ لا قبل للازل والحاصل كافي لشرح المقاصد ان تعلق العلم والإرادة معاً فلا محذور بخلاف إرادة العبد فليأمل (قوله ومثانيه) هو بفتح الميم وبجاء قوية ثم نون القوة من المتن وهو ما صاب من الأرض وارتفع (قوله مدخلا) أي بالمقارنة على سبيل الدوران والترتيب المادي المحض لا على سبيل التأثير إذ لا حكم للضرورة فيه (قوله في التفتي) هو بالفاء من نصي الشيء بنفسه اذا قصده كما في القاموس وفي الديوان التفتي التخلص من موضع ضيق (قوله ونحقيقه ان صرف العبد قدرته الخ) صرف الإرادة جعلها متعلقة بالفعل وعنه بنشأ صرف القدرة ويترتب على ذلك أن يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل مقارنة له هي القدرة والاستطاعة ولا محذور لان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا يتأخره بحسب وصفه كما يقول رماء فقتله فان الرمي باعتبار اقضائه إلى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت وزعم بعضهم ان صرف القدرة قصد استعمالها قال وهو غير القصد الذي يحدث عنه القدرة كاسب أي أن صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد * ورد بأن قصد الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل (قوله عقيب ذلك) أي بالذات لا بالزمان كما سيأتي ان القدرة مع الفعل (قوله وهذا القدر من المعنى ضروري) يريد أن ما ذكر من التحقيق معلوم ضرورة فيما احتجنا في ذلك التفتي الى القول به ولم تقدر على تحقيقه على وجه آيين وأقرب الى الافهام لسر هذا المقام (قوله في محل قدرته) الضمير للكسب والنسبة مجازية أول الكاسب المدلول عليه بلفظ الكسب ومثله ضمير الخلق وقال في التسليم ان حركة زيد مثلا وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد قال والحاصل ان أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صفة فعل قائم به

التعقيب الذاتي والأف القدرة مع الفعل

بالحق

الى المعتزلة من اثبات الشريعة قلنا الشريعة ان يجتمع انسان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والحلقة وكما اذا جعل العبد خالفاً لافعاله والصانع خالفاً لساير الاعراض والاجسام بخلاف ماذا اضيف امر الى شيئين يجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكاً لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب * فان قيل فكيف كان كسب النبيح فيصحا منها موجباً لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلفه * قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئاً الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما يستتبعه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكسب فانه قد يفصل الحسن وقد يفصل النبيح فجعلنا كسبه للنبيح مع ورود النبيح عنه فيصحا منها موجباً لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) أي من أفعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) أي بإرادته من غير اعتراض (والنبيح منها) وهو ما يكون متعلقاً للذم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضاء) كما عليه من الاعتراض قال الله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) يعني أن الإرادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والحجة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون النبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافاً للمعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) إشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض بخلق الله تعالى في الحيوان بفعل به الافعال الاختيارية

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قبل خيئذ لا شرعة في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شرعة من مذهب المعتزلة وليس بشيء * لان كلا من المؤثرين منفرد بما له من دخله في التأثير * على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى وخالقه كذلك ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الامايشاء

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قبل خيئذ لا شرعة في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شرعة من مذهب المعتزلة قالوا في أن يقال الشرعة اجتماع الاشياء على إيجاد شيء واحد أو أفراد كل في الإيجاد انتهى * ورد بأن كلا من المؤثرين منفرد بما له من دخله في التأثير على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله وخالقه ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية (قوله أي بإرادة الله تعالى من غير اعتراض) يجوز أيضاً أن يفسر بنفس ترك الاعتراض وعليه مني في المواقف وذهب كثير من المتكلمين الى أن الرضا والحجة بمعنى الإرادة ونقله بعضهم عن الاشعري والآمدي عن المظالم لتقاربها لانه فان من أراد شيئاً أو شاءه فقد رضىه وأحبه وقال امام الحرمين ان من حقق من الثناء لم يكف عن القول بأن المعاصي بحسنة وهذا وان كان لا يلزم به ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب مخالفة النهي وان كان متعلقه محبوا بالكنه خلاف النصوص من قوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) لا يحب الكافرين * لا يحب الفساد) وغير ذلك (قوله والاستطاعة مع الفعل) هذا مذهب الشيخ أبي الحسن وأصحابه وبه قال كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم ثم استطاعة والقدرة والقوة والطلاقة والوسع أسماء متقاربة عند أهل اللغة مترادفة عند المنكبين (قوله خلافاً للمعتزلة) المراد أن كثرهم قالوا القدرة تتعلق بالفعل قبل وجوده ويستحيل تعلّقها به حال وجوده ثم اختلفوا في انه هل يجب بهاؤها الى حال وجوده انقدور وان لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه بل شرط لوجوده كالتبعية المخصوصة للشرطة في وجود الافعال المقدورة فأنته بعضهم ونقاء آخرون فجوزوا انتفاء القدرة حال الوجود ويقول المعتزلة قال الضرارية وكثير من الكرامة كما في البداية وغيرها (قوله وهي حقيقة القدرة) أي

(قوله وهي علة للفعل) أي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على أنها (١٥١) شرط عادي له كسب الملاقي له * ولك

وهي علة للفعل والجمهور على أنها شرط لأداء الفعل لا علة وبالحكمة هي صفة بخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق النعم والعقاب ولهذا ذم الله الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الأعراض * فإن قيل لو سلم استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع في إمكان تجديد الامثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة * قلنا إنما ندعى لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة وأما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فندعركم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثم إن ادعيتكم أنه لا بد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فليكن البيان * وأما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة آلي أن الفعل إما يتجدد الامثال أو يستفاد بقاء الأعراض قالوا يجوز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وإن قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجع إذ القدرة بحالها لم تنبئ ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الأعراض فلم صار الفعل بها في الحالة نفسها وعبثاً (قوله وهي علة للفعل) هو من كلام صاحب البصرة وهو المقصود بالإشارة من عبارة المصنف حيث قال التي يكون بها الفعل والمراد بالعلة عنده وبالشرط عند الجمهور هما العاديات كالنار للاحراق وليس ملاقيها له فيسقط قول بعضهم أن العلة هي المؤثر فيكون هذا مذهب الاعتزال على أنه يجوز أن يضر بما من شأنها التأثير وما من شأنه توقف تأثير الفاعل عليه فيسقط أيضاً قوله فإن فسرت العلة بما من شأنه التأثير لم يكن لانكار الجمهور معنى لأن غير الجبرية يقولون به بهذا المعنى (قوله فيستحق النعم والعقاب) أي على ترك الواجبات لتضييعه قدرة فعلها بعدم قصد إليه وإن استحضرها على فعل المنهيات بوجه آخر هو قصده إلى ارتكابها فيسقط ما يقال من أن هذا يدل على أنه يستحق النعم لتضييع قدرة الخير لا لصراف قدرته إلى الشر (قوله بأنهم لا يستطيعون السمع) أي لأنهم صرفوا قدرتهم إلى ضده من النعمان عن الحق فكانوا مضيعين بذلك لقدرة فعل الخير الذي هو الاصفاء إلى الحق (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يرد التقصير بالقدرة القديمة لأنها ليست من قبيل الأعراض * ثم لا يخفى أن الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة وصرح بذلك في شرح المقاصد فلا يرد أنه لا مدخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يتم بدونها فيسقط ما قيل من أن الحال هو وجود المعلول بدون أن يكون له علة أصلاً واللازم هو وجوده بعلة سابقة واستحالة ذلك نفس المتنازع فيه ووجه سقوطه أن العلة المؤثرة يتمتع بخلاف المعلول عنها (قوله فقد اعترفتم الحق) ظاهره أن لنى وجود المثل السابق ليس داخلًا في دعوى الاشعري وفيه أن المنقول في المواقف وغيره عن الشيخ وأصحابه أن القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله فذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلاً (قوله وأما ما يقال) أي في جواب السؤال السابق (قوله لاستحالة ذلك على الأعراض) أي لأنه يستلزم قيام العرض بالعرض وهو محال * ويرد عليه أن المنع إنما هو قيام الوصف الوجودي فيجوز أن يكون ذلك الحادث أمراً اعتبارياً مثل العرض بالعرض ويرد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث وصفاً اعتبارياً مثل رسوخ القدرة لا معنى لوجوده يتمتع قيامه بمثله

الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتعا * فبه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون باستناع المقارنة الزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يتمتع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولأنه يجوز أن يتمتع الفعل في الحالة الاولى لاستنائه شرط أو وجود مانع ويجب في الثانية لتتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء * ومن ههنا ذهب بعضهم الى أنه ان أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق أنها مع الفعل والاقبله وأما امتناع بقاء الاعراض فبني على مقدمات صعبة اليان وهي ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه وأنه يتمتع قيام المرض بالمرض وأنه يتمتع قيامها معا بالحل * ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة

(قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسرنا التأثير بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها أو معها مقارنة وبدونها سابقة وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحيث لا اشكال أصلا (قوله وأنه يتمتع قيامها) أي قيام الشيء وبقاؤه (معا بالحل) بمعنى تبعيتهما له في التحيز والا فليس جمل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس بل الكل صفة المنبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون قابلا لآخر بخصوصية ذاتية بينهما

رسوخ القدرة (قوله لا يقولون باستناع المقارنة الزمانية) هذا خلاف ما تقدم من نقل مذهبهم على ما حققه شارح اذواق ونبأ للآمدي^(١) وغيره (قوله ولأنه يجوز الح) ابطال للشق الثاني من الترتيد الواقع في الجواب السابق كما ان ما قبله ابطال للشق الاول منه (قوله ومن ههنا) أي ومن ان الفعل قد يتمتع لاستنائه شرط أو وجود مانع ثم يجب لتتمام شرائطه وانقضاء مؤانته (قوله ذهب بعضهم) هو الامام الرازي قال ان من ذهب الى ان الاستطاعة حاصلة قبل الفعل فتولده صحيح من حيث أنه يريد بها اعتدال الزواج وسلامة الاعضاء اذ لا شك في حصول ذلك قبل الفعل وكذا من ذهب الى أنها تحصل معه من حيث أنه يريد القدرة مع انضمام الداعية الجازمة لوجوب مقارنة الأثر لا يؤثر وحاصله ان مراد الاولين بالقدرة القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة سواء اكملت جهات تأثيرها أو لم تكمل ومراد غيرهم القوة التي كملت جهات تأثيرها وبه يرتفع النزاع بين الفريقين قال في شرح انقاصد الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسرنا التأثير بما يعم الكسب وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت المادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما أو معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة (قوله وأما امتناع بقاء الاعراض) تنبيه على قصور الدليل السابق (قوله ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه) أي على وجوده واستدل له بأن الوجود متحقق بدونه كافي آن الحدوث ووجه الصعوبة أنه منقوض اجمالا بالحدوث قال الوجود متحقق بعده بدونه بناء على أنه الخروج من الوجود كما هو مذهب الشيخ لا المنسوبة بالعدم مع أنه ليس بزائد وجودي وتفصيلا بأن نجد الانصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث لجواز الانصاف بالمدميات (قوله وأنه يتمتع قيام المرض بالمرض) هو مبنى على تفسير القيام بالتبعية في التحيز وقد سبق ما فيه (قوله وأنه يتمتع قيامها معا بالحل) أي قيام الشيء وبقاؤه بمعنى تبعيتهما للمحل في التحيز * وبيانه أنه لو جاز قيامها معا به لم

(١) قال الآمدي في ابيكار الافكار وذهب أكثر المتزلة والبكرية وكثير من الزيدية والمرجئة كخضرار بن عمر وحفص الفرد الى ان القدرة يستحيل تعلّقها بالحادث وقت حدوثه وانما تتعلق به قبل حدوثه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من جوز انتفاء القدرة في الحالة الثانية من وجودها وجوز وجود مقدورها في الحالة الثانية ومنهم من منع ذلك وأوجب بقاءها الى حالة وجود مقدورها بحكم الاشتراط كاشتراط النية الخصوصية وان لم تكن قدرة عليه في تلك الحالة انتهى (منه)

ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل * أشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كما في قوله تعالى (وقد على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) * فان قيل الاستطاعة صفة المتكفل وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها * قلنا المراد سلامة اسباب وآلاته والمكلف كما يتعقب بالاستطاعة يتعقب بذلك حيث يقال هو ذو سلامة اسباب وآلات الآله لتركة لا يشتق منه اسم قاعل بحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان أريد بالمعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فاللازمة مسلمة فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى وان أريد به عدمها بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بينها القدرة التي تصرف الى الايمان فلا اختلاف بينهما الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق النعم والمغاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليماً لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة * فان أجيب بأن المرد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك يكن جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس فيلزم كون البقاء صفة للمحل للعرض * ووجه الصعوبة فيه ان تابع الشيء في التجيز يجوز أن يكون ناعياً للآخر بخصوصية ذاتية بينهما (قوله قلنا المراد سلامة اسبابه) يعني ان للمكلف وصفاً اضافياً قائماً به يعبر عنه تارة بلفظ يحمل دال على الاضافة ضمناً وهو لفظ الاستطاعة وأخري بلفظ مفصل دال عليها صريحاً وهو لفظ سلامة الاسباب فلانصار الالاباجمال والتفصيل كما في التمول وكثرة المال * والاسباب في الجواب أن يقال ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب لكنهم يتسامحون في ذلك اذ لم يقصدوا بها معناها الصريح بل ما يفهم منها بما هو صفة للمكلف أعني كونه بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وما فسرته به ليس صفة له فلا بد أن يقصد معنى هو صفته ثم ان دلالة سلامة أسباب المكلف على كونه بحيث سلمت أسبابه واضحة لانتقابه بالمقصود من قولهم سلامة الاسباب هو معنى كون المكلف بحيث سلمت أسبابه هكذا حقق في حواشي المطول وهو وما ذكر في الشرح جاربان في نظائر هذا الحل كما في قولهم العلم حصول الصورة والحق مطابقة الواقع للحكم والدلالة فهم السامع المعنى من اللفظ (قوله تعتمد على هذه الاستطاعة) الحكمة في ذلك كما قيل ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية للعبد عند قصده الفعل فبعد سلامتها لا حاجة من جهته الا الى التقصد (قوله عند أبي حنيفة) خالفه في ذلك الشيخ وأكثر أصحابه فقالوا لا تصلح للضدين بل لا تتعلق بمقدورين مطلقاً والمسئلة على التحقيق مبنية على التحصيل السابق غير

(قوله المراد سلامة اسبابه)
يعني ان للمكلف وصفاً
اضافياً يعبر عنه تارة بلفظ
يحمل دال على الاضافة
ضمناً وتارة بلفظ مفصل دال
عليها صريحاً فلا فرق إلا
بالاجمال والتفصيل ونظيره
القول وكثرة المال وكون
الاستطاعة وصفاً ذاتياً
للمكلف ممنوع واللام يصح
تفسيرها بسلامة أسبابه
وقوله هو ذو سلامة أسباب
يفيد صحة الحمل لا صحة
التفسير هذا * والاقراب
ما أقاده بعض الأفاضل من
أن أمثاله مبنية على التسامح
فان وصف المكلف كونه
بحيث سلمت أسبابه ولو بوضوح
الامر نسوح في عدم
سلامة الاسباب وصفاً له
(قوله تعتمد على هذه
الاستطاعة) والسريفة
ان سلامة الاسباب مناط
خلق الله تعالى القدرة
الحقيقية عند التقصد بالفعل
فبعد السلامة لا حاجة من
جهة العبد الا الى التقصد

هي القدرة المتعلقة به وأما نفس القدرة فقد تكون متعلقة بالضدين • قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لنمو من الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان محتماً في نفسه كجميع الضدين أو ممكناً في نفسه لكن لا يمكن للعبد تخلق الجسم وأما ما يمتنع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به

الامام (قوله قلنا هذا) أي كون القدرة من حيث تعلفها بالإيمان لا تكون إلا معه ومن حيث تعلفها بالكفر لا تكون إلا معه (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام أن ما لا يطاق ثلاث مراتب أدامها ما يمتنع العلم الله تعالى بعدم وقوعه أو إرادته ذلك أو إخباره به والتكليف بهذا سائر بل واقع اجاعاً والألم يكن العاصي بكفره ونفسه مكلفاً بالإيمان وترك الكيثر وليس هذا النوع مما يشمله كلام المتن كما قررره أيضاً الشارح لأنه في وسع المكلف ظاهراً وبالنظر إلى امتناعه لما تعلق به وامكانه من العبد في نفسه يتفرع ما يقال من أن تكليف ما لا يطاق واقع عند الأشعري خلافاً لغيره لا كما قيل من أن فعل العبد عنده بخلق الله وبقدرته تعالى فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى ما لا يطاق ومن أن التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون إلا بغير المنذور لأن معنى ما لا يطاق أن لا يكون متعلقاً بقدرة العبد ولأن القدرة المنسبة في التكليف هي سلامة الأسباب والآلات على أنه لو صح هذان الوجهان لكان جميع التكليفات تكليفاً بما لا يطاق وهو لا يقول بذلك وأقصاها ما يمتنع في نفسه ولأنه كقلب الحقائق وجميع الضدين وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه^(١) والمرتبة الوسطى ما أمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقاً بقدرة العبد أصلاً بأن لم يكن من جنس ما يتعلق به تخلق الأجسام أو إعادة بأن كان من جنسه لكن من نوع لا يتعلق به كحمل الجبل وهذا هو الذي وقع النزاع في التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والايان به والعقاب على تركه لا على قصد التمجيز فذهب أهل السنة إلى الجواز والمعتزلة إلى المنع بناء على انبجح العقلي والحاصل كما يؤخذ من المواقف وغيره وهو رأي أكثر المحققين من أصحابنا أن التكليف بالاولى جازر وواقع اجاعاً وبالتالي ليس بواقع اتفاقاً وفي الجواز ما ذكر وبالثالثة ليس بواقع قطعاً وفي الجواز قولان قالوا وبما ذكرنا من التفصيل وتحرير محل النزاع يظهر أن كثيراً من ممكنات الفريقين لم ترد على المتنازع كنسك المائتين بقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) فإنه إنما

(قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام أن ما لا يطاق على ثلاث مراتب ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدم علمه تعالى وإرادته والاولى لا تجوز ولا يقع تكليفه اتفاقاً والثانية لا تقع اتفاقاً وتجوز عند اختلاف المعتزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الأشعري ومن لا يقول به لا يبعد ما من المراتب نظراً إلى امكانها من العبد في نفسه وقد يوجه أيضاً بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لأنه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو بما لا يقول به

(١) فما من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه وغير ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقماً أي ثابتاً لأن الطالب لثبوت شيء لا بد أن يتصور أولاً مصوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو متوقف هنا فإنه يستحيل تصوره ثابتاً وذلك لأن ماهيته من حيث هي تقتضي انتفاءه وتصوره الشيء على خلاف ما تقتضيه فإنه لذاته لا يكون تصوراً له بل لشيء آخر كمن لا يتصور أربعة ليس بزواج فإنه لا يكون متصوراً للأربعة قطعاً بل امتنع لذاته أما يتصور على أحد وجهين إما متفياً بمعنى أنه ليس لنا منه شيء موهوم أو محقق أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين كالحلاوة والواد ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين وذلك كاف في الحكم عليه دون طلبه لأنه غير تصور وقوعه وثبوته ولا يستلزم له صرح ابن سينا به شرح مواقف (منه)

(قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسخ الخ) أي بما يمكن في نفسه (١٥٥) - ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله

وأنما النزاع في الجواز ذلك
أن تأخذها على الإطلاق
لأنه لا يستلزم الشمول *
وقد يقال إن أبا لب كلف
بالإيمان وهو تصديق
النبي عليه الصلاة والسلام
في جميع ما علم بحيثه به
ومن جملة أنه لا يؤمن
فقد كلف بأن يصدق في
أن لا يصدق أنه وأذعان
ما وجد من نفسه خلافه
مستحيل قطعاً حينئذ يقع
التكليف بالمرتبة الأولى
فضلاً عن الجواز * وفيه
بحث لأنه يجوز أن لا يخلق
الله تعالى العلم بالصلم فلا
يجد من نفسه خلافه *
لم هو خلاف العادة فيكون
من المرتبة الوسطى *
والذي يحسم مادة الشبهة
هو أن الحال أذعانه
بخصوص أنه لا يؤمن وأنما
يكلف به إذا وصل إليه
ذلك الخصوص وهو ممنوع
وأما قبل الوصول فالواجب
هو الأذعان الإجمالي
إذا الإيمان هو التصديق
إجمالاً في أجماله وتفصيلاً
في علم تفصيلاً ولا استحالة
في الأذعان الإجمالي * وقد
يحتاج أيضاً بأنه يجوز أن
يكون الإيمان في حقه هو

لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسخ متفق عليه كقوله
تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) والامر في قوله تعالى (أنبئني بأسماء هؤلاء) لتعجيز دون
التكليف وقوله تعالى 'حكاية عن حال المؤمنين (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) ليس المراد بالتحميل
هو التكليف بل إيصال ما لا يطاق من العوارض اليهم وأنما النزاع في الجواز فنحن المعتزلة بناء على
القبح العقلي وجوزة الاشعري لأنه لا يبيح من الله تعالى شيء * وقد يستدل بقوله تعالى (لا يكلف الله
نفساً إلا وسعها) على نفي الجواز وتقريره أنه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة أن
استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى
وهو محال * وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وإرادته واختياره بعدم
وقوعه * وحلها أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكناً في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وأنما يجب
ينفي الوقوع والجوزين بمثل قوله تعالى (فأتوا يسورة من مثله) فإنه تكليف مستحيل (قوله ثم عدم
التكليف بما ليس في الوسخ الخ) أي بما يمكن في نفسه لقوله بعد وأنما النزاع في الجواز ذلك أن
تأخذها على الإطلاق لأنه لا يستلزم الشمول كذا قبل والموافق لما في المقاصد هو الشمول وبه صرح
بعضهم في مراد الشارح هنا ثم ما ذكر من الاتفاق مبنى على ما سبق خلافاً لما قرره كثير من المحققين
من أن المتمتع لذاته واقع فضلاً عن الممكن ولب في الإرشاد القول به إلى الشيخ وهو اختيار الإمام
الرازي ومن تبعه قالوا وقادته اختبار المكلفين هل يأخذون في المقدمات فيترتب عليها الثواب أو لا
فالمعقاب فعل ما ذهب إليه هؤلاء كل من المرتبة الأولى والثانية محل للنزاع جوازاً ووقوعاً وبواقفه ما تقدم من
أن جواز التكليف بالمتمتع لذاته فرع تصوره وإن بضعاً قالوا بوقوع تصوره فإنه يشعر بأن هؤلاء يجوزونه *
ومن أدلتهم على الجواز والوقوع أنه تعالى كلف أبا لب بالإيمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
في جميع ما علم بحيثه به ومنه أنه لا يؤمن فيكون مكلفاً بتصديقه في خبره عن الله أنه لا يصدق في شيء مما
جاء به وأذعانه لما وجد في نفسه خلافه مستحيل لذاته * والجواب أن الحال أذعانه بخصوص أنه لا يؤمن
وأنما يكلف به إذا بلغ ذلك الخصوص وهو ممنوع وأما قبل الوصول فالواجب هو الأذعان الإجمالي
ولا استحالة فيه * وقد يجب أن الإيمان في حق مثله هو التصديق بما عدا هذا الأخبار وهو في غاية السقوط
إذ فيه اختلاف الإيمان بحسب الأشخاص * ومنها أيضاً قوله تعالى حكاية (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به)
كما أشار إليه في الشرح ووجه الدلالة إما على الجواز فظاهر وإما على الوقوع فإنه إنما يستفاد في
المادة عن ما وقع في الجملة لا عن ما يمكن ولم يقع أصلاً (قوله ربنا ولا تحملنا) قبل ادخال هذه
الآية هنا سهو فاتها لا توهم وقوع التكليف بما لا يطاق وأنما توهم جوازه انتهى وهو ظاهر
السقوط مما تقدم (قوله وتقريره الخ) الأوضح فيه أن يقال لو كان التكليف بما ليس في الوسخ جائزاً
لما يلزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم منه محال هو الخلف في الخبر الصادق فليكن التكليف
محالاً ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم، أو يقال ذلك التكليف قد أخبر الله تعالى
بعدم وقوعه وما أخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال وكل ما يلزم من فرض وقوعه

التصديق بما عداه ولا يخفى بعده إذ فيه اختلاف الإيمان بحسب الأشخاص (قوله وتقريره أنه لو كان جائزاً الخ) لوضح هذا التقرير
لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لب بالإيمان لما أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون مع أنه جائز بل واقع

(قوله فلاستحالة اكتساب العبد (١٥٦) ما ليس قائماً بمحل القدرة) مع اننا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا

ذلك ان لو لم يمرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم الحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فقدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال * والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان) فيد بذلك ليصح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه أم لا (وما أشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة * والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادراً من الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب الفعل لفاعله فضلاً عن حركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليساً مخلوقين لله تعالى * وعندنا الكلي بخالق الله تعالى (لاصنع للعبد في خلقه) والاولى ان لا يقيد بالخلق لان ما يسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه أصلاً أما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائماً بمحل القدرة ولما لا يتمكن العبد من عدم حصرها بخلاف أفعاله الاختيارية (والمتولد ميت بأجله) أي بالوقت المقدر لموته * لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه

بالنسبة الى المتولدات فينا كالتا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات (قوله ولهذا لا يتمكن العبد الخ) * ورد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجوده مباشرة السبب متمم وبمده لا ينافي كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجب وفوت التمكن من تركه (قوله أي بالوقت المقدر لموته) ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت بنسب قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله قد قطع عليه الاجل) أي لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لماش الى امد هو أجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه * وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق ذلك في المتولد أم المعلوم في تمامه ان قتل مات وان

محال فهو محال ضرورة امتناع وجود المتولد بدون اللازم (قوله والا) أي وان لم يكن لم يمرض له الامتناع بالغير بان عرض لم يجب ان لا يلزم من فرض وقوعه محال بل يجوز ان يلزم بناء على ما عرض من الامتناع بالغير هذا * ويمكن نقضها أيضاً بان يقال لو صح ما ذكرتم من التقرير لزم ان لا يجوز تكليف أمثال أبي لمب بالابمان لان ايمانهم محال لاخباره تعالى باتهم لا يؤمنون بتكليفهم به تكليف بالحال وهو غير جائز عنكم فيلزم امتناع تكليفهم مع جواز وقوعه اجاباً (قوله عن علته التامة) المراد بها هنا القدرة والاختيار (قوله قيد بذلك) يريد ان القيد هنا يكون الالم والانكسار عقيب الضرب والكسر اما هو ليصلح ذلك الاثر وما أشبهه محلاً للخلاف في نفسه هل للفاعل صنع فيه أم لا للاتفاق على ان الاثر الحاصل بلا توسط فعل قاعل بمحض خلق الله تعالى ثم تخصيص الانسان هنا أيضاً بالذكر جري على وفق السابق لان بعض الأدلة لا يجري في غير المكلف كما سبق لانه حزر محل النزاع فان المعتزلة يسندون الآثار الى من صدر عنه الفعل انساناً كان أو غيره هذا معنى كلامه وقد غلط فيه بعضهم (قوله فلاستحالة اكتساب الخ) أي مع ان الضرورة الوجدانية قاضية بان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كالتا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب فيما يقوم بمحل القدرة أيضاً كالمثل النظري المتولد من النظر (قوله ولهذا لا يتمكن العبد الخ) اعترض بان وجوب الصدور انما يكون باختيار مباشرة الاسباب فلا ينافي كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى المباشرة يوجب وفوت التمكن من تركه (قوله ميت بأجله) الباء للظرفية أي موته كائن في الوقت الذي علم الله في الازل وقدر حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليداً ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله من ان الله تعالى قد قطع عليه

(الاجل)

تل فيعيش الى وقت هو أجل له كذا في شرح المقاصد

الاجل * لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد وبأنه اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القتال فما ولا عقاباً ولا دية ولا قصاصاً اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه * والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة لكنه علم أنه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فثبتت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لو لاها لما كانت تلك الزيادة * وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القتال قبل لاوثقائه المنهى وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه للموت بطريق جرى العادة فان القتل قبل القتال كسباً وان لم يكن خلقاً (والموت قائم باليت مخلوق الله تعالى لاصنع فيه للعبد خلقاً

(قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) ان قلت لا ينصور الاستقدام عند مجيء فلا فائدة في نفيه * قلت قوله تعالى لا يستقدمون

الاجل) كذا في النسخ والصواب من ان القتال لان مذهبهم ان المتولد من أفعالهم ليس مخلوقاً له تعالى * قال في شرح المقاصد وزعم كثير من المعتزلة ان القتال قبل قطع غلبه الاجل وأنه لو لم يقتل لماش الى أمد هو أجله الذي علم الله موته فيه لو لا القتل وقد يتوهم ان الخلاف في هذه المسئلة افظي كما رآه الاستاذ وكثير من المحققين لان الاجل اذا كان زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً فيجانب بأن المراد بأجله المضاف زمان تبطل فيه الحياة بحيث لا يحصى عنه ولا تقدم ولا تأخر ومرجع الخلاف الى أنه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم في حقه أنه اذا قتل مات وان لم يقتل قاتل وقت هو أجل له فذهب الكثيرون من المعتزلة الى الثاني وأهل السنة الى الاول لكنهم لم يقطعوا بالموت ان لم يقتل كما سبق عنهم لان عدم قتل المقتول سبباً مع تعليق علم الله تعالى بأنه يقتل أمر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالاً هو انقلاب الاجل * ثم الاجل يقال لجميع مدة الشيء ولا آخرها كما يقال أجل هذا الدين شهران أو آخرها فمضى قطع القتال لاجل على الثاني عدم ايضاله المقتول اليه (قوله قد حكم بآجال العباد) أي كما أخبر بذلك بنحو قوله (ولكل أمة أجل) (قوله ولا يستقدمون) هو معطوف على الجملة الشرطية أعني قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ويتضح المعنى بالتقديم بان يقال في غير القرآن ولكل أمة أجل لا يستقدمون له واذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه لاعلى جملة الشرط كما وقع في عبارة بعضهم قصوراً ولا على جملة الجزاء كما هو المتبادر لان الاستقدام عند مجيء الاجل غير ميقول فلا فائدة في نفيه (قوله احتجت المعتزلة) أي تنبيهاً واستشهاداً لا احتجاجاً حقيقياً لانهم يدعون في هذه المسئلة الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفاها عند انتفاء أسبابها (قوله بالأحاديث) منها حديث نس برقمه من أحب ان يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه رواه الشيخان وهو في سند أحمد بلفظ من عمره ان يمد له في عمره ويزاد له في رزقه فليبر وأدبه وليصل رحمه ومعنى نسأ له في أثره يؤخر له في أجله (قوله والجواب الحق) هذا الجواب كما في شرح المقاصد يعود الى قول بتعدد الاجل فالجواب الحق هو ان تلك الاحاديث آحاد فلا تعارض القطعي أو ان المراد زيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتي عمره الثاني أو بالنسبة الى ما أثبتته الملائكة في عبيتهم فقد ثبت فيها الشيء مطلقاً وهو في علم الله مقيد ثم يؤل الى موجب العلم واليه الاشارة

عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرطية (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بدعية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الحجة استعيرت لفظة الحجة له (قوله والجواب عن الاول الحق) * يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث أخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية أو المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتي عمره الثاني

(قوله لا كما زعم الكبي) فانه خالف (١٥٨) للمعتزلة السابقة فقال المقتول تبطل حياته باجل القتل (قوله فيا كاه)

أي يتناوله وهو مشهور في
العرف وقد يفسر الرزق
بمساقه الله تعالى إلى الحيوان
فانتفع به بالتغذي أو غيره
فلى هذا تكون العواري
كلها رزقا وفيه بعد لا يخفى
ومحذور أن يأكل كل شخص
رزق غيره وبوافقه قوله
تعالى (وما رزقناهم
ينفقون) وقد يقال إطلاق
الرزق على المنفق لكونه
بصدده (قوله بمملوك
يا كاه المالك) المراد بالمملوك
المجمل ملكا بمعنى الأذن
في التصرف الشرعي والاع
مخلا عن معنى الإضافة
إلى الله تعالى وهو معتبر
في مفهوم الرزق عندهم
أيضا كما سيجي في الحديث
بندفع بملاحظة الحيثية خمر
المسلم وخنزيره إذا أكلها
مع حرمتها وفي بعض
الكتب أن الحرام ليس
بملك عند المعتزلة فإن صح
ذلك فالدفع ظاهر (قوله
أن لا يكون ما يأكله الدواب
رزقا) مع أن ظاهر قوله
تعالى (وما من دابة في
الأرض إلا على الله رزقها)
يقضي أن تكون كل دابة
مرزوقة (قوله أن من
أكل الحرام لم يح) * أجيب
عنه بأنه تعالى قد ساق إليه

ولا اكتسابا) ومبنى هذا على أن الموت وجودي بدليل قوله تعالى (خلق الموت والحياة) والا كثرون
على أنه عدي ومعنى خلق الموت قد مره (والاعجل واحد) لا كما زعم الكبي أن للمقتول أجلين القتل
والموت وأنه لو لم يقتل لماش إلى أجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلا
طبيعيا هو وقت موته بتخلل رطوبته وانقطاع حرارته التريزيتين وآجلا اختراعية على خلاف
مقتضى طبيعته بحسب الآفات والأمراض (والحرام رزق) لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى
إلى الحيوان فيا كاه وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به
الحيوان لخلوه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق * وعند المعتزلة الحرام
ليس برزق لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا ينفع من الانتفاع به وذلك لا يكون
إلا حلالا لكن يلزم على الأول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين أن من أكل الحرام
بقوله تعالى (يحمر الله ما يشاء وينبت وعنده أم الكتاب) (قوله والا كثرون على أنه عدي) معناه
على هذا التقدير عدم الحياة عن انصف بها لعدم الحياة عن مامن شأنه أن يكون حيا كما وقع في
المواقف لأن الجبن الذي لم ينفع فيه الروح ليس يمت مع أنه من شأنه الحياة وبالمسئلة فالتقابل
بين الموت والحياة تقابل النعم والمهلكة (قوله إلى أجله الذي هو الموت) يستفاد منه أن المقتول
عند الكبي ليس يمت فهو مخالف لتفسيره من المعتزلة بأنبات الاجلين وبأن المقتول تبطل حياته
بأجل القتل (قوله فيا كاه) المراد بتناوله بناء على ما شتهر في العرف من إطلاق الأكل على
التناول فبدخل الشروب ويخرج مالا يتناول والمقتول عن الأشعرية أن الرزق اسم لما ساقه الله
تعالى إلى الحيوان فانتفع به بالتغذي أو غيره قال الآمدي وعليه التعويل وجزم به في شرح المقاصد
فبدخل رزق الإنسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وإن كان سوقة
للاستفاد ويصح حينئذ أيضا أن كل أحد يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره ولا الغير رزقه
بخلاف ما إذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على ما برأه المعتزلة وبعض أصحابنا نظرا إلى
أن أنواع الأطعمة والخمرات تسمى أرزاقا ويؤمر بالاتفاق من الرزاق قال الشارح ومن فسّر
الرزق بما ساقه الله تعالى إلى العبد فأكله لم يجعل غير المأكول رزقا عرفا وإن صح لغة حيث
يقال رزقه الله تعالى ولدا صالحا وأراد بالعبد ما يشمل البهائم فقليلا (قوله بمملوك يا كاه المالك)
هذا التفسير بظاهره مع أنه غير منعك لخروج رزق الدواب بل السيد والاماء محل بما هو معتبر
عندهم أيضا من الإضافة إلى الله تعالى إلا أن يوجه بأن المراد بالمملوك المجمل ملكا بمعنى الأذن
في التصرف الشرعي فلا يخلو عن معنى الإضافة ويندفع عنه بملاحظة حيثية الأذن في التصرف
خمر المسلم وخنزيره إذا أكلها مع حرمتها فإن كلا منهما كان مملوكا أكله مالكه فليس مأذونا
له في التصرف فيه (قوله أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقا) أي وهو مخالف لظاهر قوله تعالى
(وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها) ويمكن أن يجاب بما سبق من التغليب (قوله أن من
أكل الحرام طول عمره لم) * أجيب بأنه تعالى قد ساق إليه كثيرا من المباحات إلا أنه أعرض عنه
بسوء اختياره على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حراما ولا حلالا حكى ذلك في شرح المقاصد

كثيرا من المباحات إلا أنه أعرض عنه بسوء اختياره * على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما (قوله)

طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً ومبني هذا الاختلاف على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وأنه لا رازق إلا الله تعالى وحده وأن العبد يستحق الذم والعقاب على كل الحرام وما يكون مستنداً إلى الله تعالى لا يكون قبيحاً ومرتبكاً لا يستحق الذم والعقاب * والجواب أن ذلك لسوء مباشرة أسبابه باختياره (وكل يستوفي رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً) لحصول التغذية بهما جميعاً (ولا يتصور أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه) لأن ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يأكله ويمتص أن يأكله غيره وأما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لآله الخالق وحده وفي التقييد بالمشبهة إشارة إلى أنه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لأنه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً أو تسببه ضالاً إذا لمعنى لتطبيق ذلك بمشبهة الله تعالى * ثم قد تضاف الهداية إلى النبي عليه السلام مجازاً بطريق التسبب كما تسند إلى القرآن وقد يسند الاضلال إلى الشيطان مجازاً كما يسند إلى الأصنام * ثم المذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الامتداء * وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى (قوله وما يكون مستنداً إلخ) هذه المقدمة هي منشأ الاختلاف في الحقيقة وهي مبنية على ما ذهبوا إليه من أن إرادة القبيح قبيحة وجوابها يمنع القبح لما سبق من أن القبيح فعل المنهي لا إرادته ومنع عدم استحقاق الذم والعقاب لأنه إنما يصح لو لم يكن العبد مرتكباً للنهي مكتباً للقبح من الفعل سباً في مباشرة الأسباب بالاختيار (قوله أو يأكل غيره رزقه) * أن قبل فكيف يتصور الاتفاق من الرزق وقد قال تعالى (وما رزقناهم ينفقون) * أجيب بأن إطلاق الرزق على المنفق مجاز لأنه بصدده (قوله وفي التقييد) أي بالمشبهة في الفعلين إشارة إلى أن ليس معنى الهداية التي ينصف بها الباري تعالى بيان طريق الحق لأن ذلك البيان عام في حق جميع الناس فلا فائدة للتخصيص وإلى أن ليس الاضلال الذي ينصف أيضاً به مما جاءت صيغة الانفعال فيه للوجدان أو التسمية كما في نحو قولهم أبحلت فلاناً أي وجدته بخيلاً وأنفسته أي سميت فاسقاً وذلك لأنه لا معنى حينئذ لذلك التقييد إذ لا يصح أن يقال وجدت فلاناً بكذا أن شئت ولا سميت بكذا أن شئت (قوله ثم قد تضاف الهداية إلخ) أي كما في قوله تعالى (وإني أنذركم أن تصفوا) أن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم * ولا ضلهم * رب إني أخجلن كثيراً من الناس (والجواز فيها كما يستفاد من الشرح مجاز عقلي من اسناد الفعل إلى غير ما هو له لكونه سبياً في حصوله) (قوله ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز) أي في الكلمة ومن مثله قوله تعالى (وأما نوح وفهد بنهم) معناه نصبتا لهم الدلائل الفارقة بين الحق والباطل ودعوتاهم (فاستجبوا للسمى على) ما دعوا إليه من (الهدى) واحتمال خلق الاهتداء ثم الارتداد مع مخالفته لاجماع المفسرين بمنع صريح غيرها من الآيات (قوله وهو باطل إلخ) يقال أيضاً لو كانت الهداية بمعنى البيان لم يختلف الناس فيها لأن بيان الطريق بعضهم مع أنهم يختلفون فمنهم المهتدي والضال وأيضاً يلزمه فوات قاعدة المطاوعة فإن اهتدى مطاوع هدى والاهتداء غير لازم للبيان وأيضاً يقال في مقام المدح فلان مهدي لمن خلق فيه الهداية دون

(قوله تعالى أذ لا معنى لتطبيق ذلك)

الحج (وأيضاً فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية)

(قوله ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز إلخ)

وكذا قوله تعالى (وأما نوح وفهد بنهم فاستجبوا للسمى على الهدى) ويحتمل أن يراد والله أعلم وأما نوح فخلقنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا اذ لا دلالة في أول الآية وآخرها على نفي الحصول (قوله وهو باطل لقوله تعالى)

لقوله تعالى الحج (وأيضاً الناس يختلف في الهداية وبيان الطريق بعم الكل * وأيضاً فيه فوات قاعدة المطاوعة فإن اهتدى مطاوع يهدي مع أن الاهتداء غير لازم للبيان * وأيضاً يقال في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح إلا بالحصول * وما يقال أن الاستعداد التام فضيلة يليق أن يمدح عليها فقد فوج بأن التمكن مع عدم الحصول تقيصة بزم عليها كذا قيل * وفيه بحث لأن التمكن في نفسه فضيلة وللمدح من عدم الحصول ونظيره أن العلم بلا عمل مذموم مع أنه في نفسه أحق الفضائل بالتقديم وأسبقها في استيجاب التعظيم ثم

الشمس - لكل فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن هذا وجه آخر

(قوله وتوكل عليه السلام اللهم اهد قومي) وتوكله تعالى (اهد الصراط المستقيم) إذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب *
ويرد على هذا انه يتأتى التفسير بالخلق (١٦٠) أيضاً على ما لا يخفى * واعلم ان الفرض في أمثال هذا المقام من ذكر

(انك لا تهدي من أحييت) وتوكله عليه السلام (اللهم اهد قومي) مع انه بين طريق الصواب
ودعاهم الى الاعتناء * والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصولة الى المطلوب وعندما
الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاعتناء أو لم يحصل (وما هو الاصلح
للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) * والا لما خلق الكافر الفقير المذنب في الدنيا والآخرة *
ولما كان له منة على ابياد واستحقاق شكر في الهداية واقضاة أنواع الخيرات لكونها أداء لواجب *
ولما كان امتان الله على النبي عليه السلام فوق امتانه على أي جهل لسه الله اذ فعل بكل منها
غاية مقدوره من الاصلح له * ولما كان لسؤال العصمة والترقيق وكشف الضراء والبسط في
الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها * ولما
تقى في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شي اذ قد أتى بالواجب * ولعمري ان مقاسد هذا
الاصل أعني وجوب الاصلح بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن تخفى وأكثر من أن نحصى
وذلك لتصور أظرفهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس القائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبههم
في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها *

من دعي اليها (قوله اللهم اهد قومي) أورده الفاضل عياض في الشفاء بغير اسناد ووجه الرد به ان
الدعاء يستدعي عدم حصول المطلوب مع ان البيان حاصل * وقد ورد أيضاً بقوله تعالى (اهدنا
الصراط المستقيم) لكنه رد أيضاً على التفسير بالخلق فينبغي عليه ان يفسر المطلوب هنا بزيادة
ما منحوه من الهدى والثبات عليه أو حصول المراتب المترتبة عليه (قوله والمشهور ان الهداية الخ)
فيل يمكن التوفيق بان مراد المتأخر بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع
وللمشهور بين القوم هو المعنى القوي أو العرفي (قوله فليس ذلك بواجب على الله تعالى) خالف
في ذلك المعتزلة فذهب البغداديون منهم الى انه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده في الدين والدنيا
بمعنى الاونق في الحكمة والتدبير وذهب البصريون الى وجوب الاصلح في الدين فقط بمعنى الانفع
وأتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتحسين وعلى انه فعل بكل أحد غاية مقدوره من الاصلح
وليس في مقدوره تعالى لطف لو فعل بالكفار لا آمراً جميعاً والا لكان تركه بخلا وسفها ثم
البصريون منهم من اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى فأوجب ما علم الله نفسه كالحيائي فلزمه
ان لا يخلق الكافر أو ان يمتنه أو يسلب عقله قبل التكليف ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم ان
من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للنواب فلزم ترك الواجب فيمن
مات صغيراً (قوله ولما كان له منة) أي لان لزوم البخل ونحوه عندهم لترك الاصلح جعل تعلق
قدرة الله تعالى به مستجيلاً وفعل الاصلح واجباً ومثل هذا الفعل لامنة فيه كما انه لامنة للاب
على ولده في شفقة الحيلة

الصريح المتعاقبة وحمل
به شرعاً على التجوز والارشاد
في طريق دفع تشبه
الحكم بالمعنى والتنبيه على
امكان المعارضة بالتدبر
وكن على بصيرة (قوله
والمشهور ان الهداية الخ)
يمكن أن يقال مراد المتأخر
بيان الحقيقة الشرعية
المرادة في أغلب استعمالات
الشارع والمشهور بين القوم
هو معناه القوي أو العرفي
فلا مناقاة (قوله والا لما
خلق الكافر الخ) اذ
الاصلاح له عدم خلقه ثم
إماتته أو سلب عقله قبل
التكليف والتعرض للنعيم
فان قلت بل الاصلح له
الوجود والتكليف
والتعرض للنعيم المقيم *
قلت فلم يفعل ذلك بمن
مات طفلاً هذا * وان
اعتبر جانب علم الله تعالى
على ما مر في صدر الكتاب
فالا مر ظاهر (قوله ولما
كان له منة الخ) فانهم قالوا
ترك الاصلح المقدور الغير
المضرب بخل وسفه فلزوم
البخل ونحوه جعل تعلق
قدرة الله تعالى بالترك
مستجيلاً أبداً ولا منة في

مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى * لا يقال الاب للمشفق يستوجب المنة على ولده في شفقة شرعاً وعقلاً (قوله)
مع انه لا اختيار له في شفقة * لا نقول لامنة في شفقة الحيلة بل في أصله الاختيارية المنبئة عنها ان وجدت

(قوله وجوابه ان منع ما يكون الخ) حاصله ان الاصلح امر لا يستوجب أحد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كرم
حكيم عليم فتركه لا يخل بالحكمة ألينة فلا يجب عليه رعايته * قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة
قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وان تنفر لطم فانك انت العزيز الحكيم) أي ان تنفر لهم فليس ذلك بخارج عن حمتك *
وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة أصلح ويجوز أن يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب
عندهم * ولو سلم ذلك فمعنى كلامه ان الاصلح على هذا التقدير المحال (١٦١) هو المغفرة * ولو سلم فالتجوز على ذلك

التقدير المحال لا ينافي

الاستحالة * ولو سلم فالكلام

مع الجهور * وهنا بحث

وهو انه لا شك ان ترك

نافيه الحكمة يخل أو سفه

أو جهل فيجب عليه رعايته

والمذهب انه لا واجب

عليه تعالى أصلاً اللهم الا

أن يقال المراد بالوجوب

في الخصوصيات (قوله ثم

ليت شعري الخ) * قيل

معناه اقتضاء الحكمة مع

القدرة على تركه وهذا غير

الوجوبين اللذين أبطلهما

وجوابه أنهم جعلوا الاخلال

بالحكمة تقصاً يستحيل على

الله تعالى فلزوم المحال

يجعل الترك مستحيلاً وان

صح بالنظر الى ذاته وهذا

هو مذهب الفلاسفة اذ

يجعلون إيجاد العالم لازماً

لاشتماله على المصالح

ويسندونه الى العناية اللازمة

ولهذا اضطروا متأخروا

المعتزلة الى ان معنى الوجوب

وجوابه أن منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وغلبه بالعواقب يكون
محض عدل وحكمة * ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق
تاركة الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدور عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا
من سفه أو جهل أو عت أو يخل أو نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة
الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من
لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتتم اهل البطاعة في القبر بما يلمه الله تعالى ويريد)
وهذا أولي مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على آيات عذاب القبر دون تعينه بناء على
ان النصوص الواردة فيه أكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر أجدر
(وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن
نبيه * قال السيد أبو شجاع ان لاصبيان سؤالاً وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض (ثابت) كل

(قوله ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء الخ) * قيل معناه انه مقتضى الحكمة مع القدرة على
الترك * واجب بان الاخلال بالحكمة نقص يستحيل على الله تعالى فيجب صدور الفعل وهو
مذهب الفلاسفة فانهم يجعلون إيجاد العالم لازماً لا شتماله على المصالح * وقيل معناه ان عادة الله تعالى
جزت بانه يفعله ألينة ولا يتركه وان جاز الترك كافي سائر الماديات * وأجيب بانه يستلزم وصف كل
ما أخير به تعالى من أفعاله بالوجوب عليه لقيام الدليل على انه يفعلها قطعاً مع أنهم لا يجعلونه واجبا
عليه تعالى (قوله استحقاق تاركة الذم والعقاب) أي لا استحقاقاً شرعياً ولا عقلياً على ان بعض المعتزلة
قد قال بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق الذم عقلاً وفي شرح المقاصد (١) ان الكلام في الوجوب بمعنى
استحقاق الذم على الترك (قوله العوار) هو العيب وهو كما في القاموس مثل العيب وفي الديوان
ان الفتح أفصح (قوله ان للصبيا سؤالاً) الاصلح ان الاطفال والانبياء لا يسلون ويلتحق بهم
الحجابين كما في الارشاد لابن عفيل وكذا الشهداء على ما في التذكرة للقرطبي قال لانه ورد في الحديث
الصحيح أنهم لا يفثون لان بركة السيوف قد كفتهم يعني ان المراد الاختيار وقد شوهه ثباتهم في

(١) عبارته فيه وقد يتسك أي من جانب المعتزلة بأن عند وجود الداعي والقدرة واتقاء الصارف
يجب الفعل ورد بأن ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في
الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فأي هذا من ذاك (منه)

{ ٣١ - حواشي التفات اول } عليه تعالى انه يفعل ألينة ولا يتركه وان جاز الترك كافي الماديات فانما تلم قطعاً ان جعل
أحد لم يثقل الآن ذهباً وان جاز انقلابه * وأجيب بأن الوجوب حينئذ مجرد نسبة والموجب أنهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع
من أفعاله واجباً عليه تعالى مع قيام الدليل على انه يفعل ألينة (قوله استحقاق تاركة الذم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق
بالشرع فالوجوب شرعي والافعلي وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعنى استحقاق تاركة الذم عند الفضل فيكون وجوباً عقلياً
(قوله وهو ظاهر) اذ لا معنى للذم لانه تعالى المالك على الاطلاق ولالعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور في حقه تعالى

من هذه الأمور (بالدلائل السبعية) لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به التصريح قال الله تعالى (النار يمرضون عليها غدواً وشيئاً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) وقال الله تعالى (أغرقوا فادخلوا ناراً) وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (استزحوا عن البول فإن عامة عذاب القبر منه) وقال عليه السلام قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة) نزلت في عذاب القبر إذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربني الله ودينني الإسلام ونبي محمد عليه السلام وقال النبي عليه الصلاة والسلام إذا قبر الميت أتمه ملكان أسودان أزرقان عيناها يقال لاحدهما المسكر والآخر النكير إلى آخر الحديث وقال النبي عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر البران وبالحجة الأحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وإن لم يبالغ أحادها حد التواتر وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض

تلك الحالة (قوله بالدلائل السبعية) منها في تذيب عماء المؤمنين حديث القبرين الوارد في الكتب الستة وغيرهما من روايات ابن عباس رضي الله عنه فإن ظاهره يقتضي أن المعذنين كانوا مسلمين لتقبل تعذيبهم بأن أحدهما كان يثني بالنسبة وبأن الآخر كان لا يستزح من البول وقوله فيه إلهه يخفف عنها ما لم يسأ كذا قيل والمفهوم من بعض طرق الحديث أنها كانتا كافرين ففي كتاب الترغيب لابي موسى المدني من رواية جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم مر على قبرين من بني النجار هلكا في الجاهلية فسمعهما يمدبان في البول والنسبة في الأوسط للطبراني نحوه (قوله لأنها أمور ممكنة) قيد بالامكان لأن المتعذبات لا تثبت بالحبر الصادق لأن العقل مقدم على النقل بل يجب تسليم الخبر وتقبض عليه إلى الله تعالى أو تأويله بما لا يدل العقل على امتناعه (قوله النار يمرضون عليها) أي قبل يوم القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة) ومعنى مرضهم عليها أحراقهم بها (قوله أغرقوا فادخلوا ناراً) أي في القبر لأن الفاء للتعقيب وحديث (استزحوا عن البول) أخرجه بذلك اللفظ الدارقطني وقال الغفران مرسلاً عن ابن عباس وحديث نزول (يثبت الله الذين آمنوا) رواه الشيخان عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم (قال يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت) نزلت في عذاب القبر يقال من ربك فيقول ربني الله ونبي محمد فذلك قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة) وحديث إذا أقبر الميت أخرجه ابن حبان في صحيحه والترمذي في رواية أبي هريرة وقال حسن عريب بلفظ إذا أقبر أحدهم أو الإنسان وحديث القبر روضة أخرجه بهذا اللفظ الترمذي من حديث أبي سعيد بسند ضعيف والطبراني في الأوسط من حديث أبي هريرة وقال لم يروه عن الأوزاعي إلا أيوب بن سويد فترده ولده محمد عنه (قوله بعض المعتزلة) أي أكثر المتأخرين منهم فقد أثبت كثيرون كافي المزبل وبشر بن المعمر والحياثيين والكبي وغيرهم وشبه القول في السؤال لكن الحياثيين والكبي ينكرون نسبة الملحقين منكراً ونكراً ويقولون إنما للمسك ما يصدر من الكافر عند تلجججه إذا سئل والنكير إنما هو تقريع للمكين له وقال بعض المتأخرين منهم ذلك يعني عذاب القبر محي عن ضرار بن عمرو ونسبه قوم من السفهاء المعتادين للحق وإنما نسب إلى المعتزلة وهم برآء منه لمخالطة ضرار إليهم

(قوله لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق) إنما قيد بالامكان لأن النقل الوارد في المتعذبات العقلية يجب تأويله لتقديم العقل على النقل فإن قوله تعالى (أرحمنا على المرش استوى) دلالة على الجلوس الحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستبلاء ونحوه (قوله النار يمرضون عليها) عرضهم على النار أحراقهم بها من قولهم عرض الأسارى على السيف أي قتلوا به وقوله تعالى (ويوم تقوم الساعة) دليل على أن المرض قبل ذلك اليوم (قوله أغرقوا فادخلوا ناراً) وجه الاستدلال أن الفاء للتعقيب من غير تراخي

(قوله جاد لحياته) جوت بعضهم تعذيب غير الحي ولا شك انه سفسطة وأما تعذيب المأكول بخلق نوع الحياة في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة في الجوف وفي خلال البدن قاتها تنألم وتلتذذ بلا شعور سفا (قوله لادليل لهم عليه يعتد به) قالوا ان أعيد الوقت الاول أيضاً فهو مبدأ ولا معاد ولا فلا اعادة بعينه لان الوقت من جهة العوارض * وأجيب أولاً بأن اعادة العين بالمشخصات المعبرة في الوجود ولا يلزم أن الوقت منها والايلازم تبدل الاشخاص (١٦٣) بحسب الاوقات * لا يقال بمحتمل أن يراد أن وقت الحدوث

شخص خارجي * لا نقول هنا مع انه كلام على السند مدفوع بأن المنعرج في الوجود ما لا يتصور هو بدونه وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة أيضاً * وثانياً بأن المبدأ هو الوجود في الوقت المبدأ والوقت ههنا معاد قرضاً * وقالوا أيضاً لو أعيد المدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه هذا خلف * وأجيب بجمع الاستعالة فانه في التحقيق تخلل العدم بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه * وندى بحجاب تجوز التميز في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء الشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغيرين من وجه * وأيضاً لو تم ذلك لانتع بقاء شخص تازمانا والتخلل الزمان بين الشيء ونفسه * وفيه بحث اذ الاختلاف في غير الشخصات

لان الميت جاد لحياته له ولا ادراك تعذيبه محال * والجواب انه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الاجراء أو في بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أو لغة التنعيم * وهذا لا يستلزم اعادة الروح الي بدنه ولا أن يتحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى ان التريق في الماء أو المأكول في بطون الحيوانات أو المصلوب في الهواء يعذب وان لم تطلع عليه * ومن تأمل في عجائب ملكة تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يتبعه أمثال ذلك فضلاً عن الاستحالة * واعلم انه لما كانت أحوال القبر بما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردنا بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة ودليل السكك انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقاً وتوكيداً واعتناء بشأنه فقال (والبعث) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الاصلية ويبعث الارواح اليها (حق) لقوله تعالى (ثم انكم يوم القيامة تبعثون) وقوله تعالى (قل يحييها الذي انشاها أول مرة) أي غير ذلك من النصوص الناطقة الناطقة بحشر الاجساد * وأنكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا

(قوله لان الميت جاد لحياته) ذهب الصالحى من المتزلة وابن جرير الطبرى وبعض الكرامية الى حوازي تعذيب غير الحي وهو خروج عن المقول لان الجماد لاحس له فكيف ينصور تعذيبه (قوله وهذا لا يستلزم اعادة الروح) أي انما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية (١) (قوله أو المأكول في بطون الحيوانات) * ويحايتهم من أن تعذيب المأكول في بطن الآكل بخلق نوع الحياة يستلزم إحساس ذلك إلا كل مع انه ليس بمدرك له أو يستلزم تعذيبه مع انه قد لا يكون مكلفاً فمنوع * لان الدودة في الجوف وفي خلال البدن تنألم وتلتذذ بلا شعور منا (قوله وأنكره) أي البعث بمعنى حشر الاجساد وهو المعنى بالمعاد الجسماني (الفلاسفة) عن آخرهم أما البعث بمعنى حشر الارواح فقط فقد أنكره الطبيعيون منهم وأثبتته الالهيون والمتقول عن جالينوس التوقف وانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فتتعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ ووافق على اثبات حشر الارواح كلاجساد كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الديوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وكثير من الصوفية فتلخص في المستأخرة مذهب (قوله لادليل لهم عليه يعتد به) من أدلتهم عليه انه لو جاز اعادة المدوم بعينه أي بجميع مشخصاته

(١) نقاه الشارح في شرح المقاصد قال ويشكل هذا بجوابه لنكره ونكره على ما ورد في الحديث انتهى (منه)

لا يدفع التخلل بين الشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع في الحلال والتخلل في الشخص الباقي (قوله لان مرادنا الح) ذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) * وأجيب بأن هلاك الشيء خروجه عن صفاته المعلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل . . . المطلوب بالمركبات خواصها وآثارها فالتفريق اهلاك للكل

ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويبعد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة الممدوم بعينه أو لم يسم * وبهذا سقط ما قالوا انه لو أكل انسان انسانا بحيث صار جزءا منه ذلك الاجزاء إما ان تباد فيها وهو محال أو في أحدهما فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا أصلية * فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من أن أهل الجنة جرد مرد مكحلون وإن الجهنمي ضره مثل جبل أحد ومن هنا قال من قال ما من مذهب الاوالتناسخ

جواز أعادة وقته الاول لانه من جعلها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث أنه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول * وجوابه انما لان لم ان الوقت من الشخصات المتغيرة في الوجود الخارجي والاي لم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات وتغير الاعتبارات والاشافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج * ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع أولاً لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانياً لا الواقع في الزمان الثاني * ومنها قولهم لو أعيد الممدوم بعينه لزم تداخل القدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة * وجوابه بجمع البطالان بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تداخل العدم بين زماني وجوده بعينه والاستحالة فيه * وأجيب أيضاً بالمتع لجواز أن تتمايز المعاد والمبتدأ بموارض غير متشخصة في الخارج بأن تبقى الشخصات بعينها وتختلف تلك الموارض فيكون تداخل العدم بين متغيرين من وجه وليس بمحال * وبالتفرض بأنه لو لم ذلك لا يمنع بقاء شخص ما زماناً والا لتداخل الزمان بين الشيء ونفسه * ورد ذلك * أما المتع فبان الاختلاف في غير الشخصات لا بدفع التداخل بين الشخصات ونفسها وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فلا يتدفع ذلك الحذور * وأما التفرض فبالفرق بأن معنى التداخل قطع الاتصال والوقوع في الحلال وهو غير متصور في الشخص الباقي * ومنها لجواز جواز أن يوجد ابتداء ما بمائته في الماهية وجميع الموارض المشخصة لان حكم الامثال واحد واللازم باطل لانه يستلزم الاتينية بدون امتياز * وجوابه منع امكان وجوده بهذا المعنى اذ لا تعدد بدون تمايز * على أنه منقوض بالمبتدأ اذا فرض له مثل (قوله بجميع الاجزاء الاصلية) وبمازها مع التفريق لا ينافي وصفها بالهلاك في قوله تعالى (كل شيء هالك) لان هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة على ما سبأني والمطلوب بالجواهر انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم وبالمركبات خواصها وآثارها ولا شيء من ذلك يحصل عند التفريق هذا وقد ذهب البعض الى ان تلك الاجزاء تنعدم أصلاً ثم توجد لظاهر الآية السابقة وما ورد به الخبر الصحيح من ان كل ابن آدم بضئ الا عجب الذنب * قال في المواقف والحق انه لا يجوز في المسئلة لعدم الدليل على شيء من الطرفين وكذا في شرح المقاصد وهو اختيار امام الحرمين (قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل) فلا يجب اعادتها فيه بل في المأكول ان كانت أجزاء أصلية منه * فان قيل يحتمل ان تنولد من الجزء الاصل للمأكول نقطة يتولد منها شخص آخر * قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لافي امكانه قلعل الله تعالى يحفظها من ان تصير جزءاً لبدن آخر فضلاً عن ان تصير جزءاً

(قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا أصلية)
* فان قيل يحتمل ان يتولد من الاجزاء الاصلية للمأكول نقطة يتولد منها شخص آخر * قلنا العمل الله تعالى يحفظه من ان يصير جزءاً لبدن آخر فضلاً عن ان يصير نقطة وجزءاً أصلياً والفساد في الوقوع لافي الجواز (قوله وان الجهنمي ضره مثل جبل أحد) قيل ذلك بالاستفاضة لا بضم زائد واللازم تمذيبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث * لان العذاب للروح المتعلق به

فيه قدم راسخ * قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخاً كان تراخياً في جرد الاسم ولا دليل على استحالة إعادة الروح الي مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخاً ام لا (والوزن حق) لقوله تعالى (والوزن يومئذ الحق) والميزان عبارة عن ما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته * وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان امكن اعادة ما لم يمكن وزنها ولاها معلومة لله تعالى فوزنها عبث * والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تبليغ كون أعمال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بأيمانهم وللكافرين بشنائهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى (ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً) وقوله تعالى (فأما من أوفى كتابه فيمنه فسوف يحاسب حساباً يسيراً) وسكت المصنف عن ذكر الحجاب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعماً منهم انه عبث والجواب ما مر (والسؤال حق) لقوله تعالى (للسائلهم أجمعين) ولقوله عليه السلام (إن الله تعالى يدني المؤمن فيضع عليه كتفه ويستره فيقول أتعرف ذنبك كذا أتعرف ذنب كذا فيقول نعم أي رب حتى اذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وأنا أصلها) وحديث أهل الجنة جرد مرد أخرجه الترمذي وقال هو حسن غريب من رواه معاذ بلفظ يدخل أهل الجنة الجنة جرداً مرداً مكملين بني ثلاث وثلاثين * وحديث ان الجنة خضراء مثل أحد أخرجه أحمد عن أبي هريرة بلفظ خضراء الكافر مثل أحد ورواه أيضاً مسلم بلفظ خضراء الكافر أو تاب الكافر مثل أحد (قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء لا بحسب الهيئة والتركيب كالتيار هنا (قوله والعقل قاصر عن إدراك كيفيته) ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملاً بالحقيقة لامكانها وفي السنة ما يشهد لذلك كحديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم فان فيه ان سجلات النبئات توضع في كفة والبطاقة في كفة وان السجلات تطلش والبطاقة تنقل وهو يدل أيضاً على خلاف ما زعمه بعضهم من ان علامة ثقل الكفة ان ترتفع وعلامة خفتها ان تنخفض (قوله وانكره المعتزلة) أي عن آخرهم كما في المواقف الا ان منهم من أحاله عقلاً ومنهم من جوزه ولم يحكم بنبوته كما في المزيل وبشر بن المعتز وعلى الأولين يحمل البعض الذي اقتصر في شرح المقاصد على نقل الانكار عنه حيث قال وانكره بعض المعتزلة ذهاباً الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت (قوله قد ورد في الحديث الخ) أي كما في حديث البطاقة الذي سبقت الاشارة اليه والحصص المستفاد من قوله هي التي توزن بضميمة انشاء وزن غيرها نقلاً وان صح لجواز ان يجسد الاعمال بمعنى ان يخلق الله بحسبها أجساماً نورانية وأجساماً ظلمانية فتوزن * وحديث ان الله تعالى يدني المؤمن أخرجه الشيخان عن ابن عمر والمزاد بالدنو فيه قرب الكرامة لا قرب المسافة وبالمؤمن الجنس اذ لا عهد في الخارج فهو في المعنى كالنكرة وبالسكتف الجانب ومعنى وضع الله كتفه على عبده عنايته به وصونه عن الخزي بين أهل الموقف وحكمة تقديم المسند اليه في قوله وأنا أغفرها إفاضة التخصيص لان الذنوب لا يغفرها يومئذ الا الله

(قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء والتغاير هنا في الهيئة والتركيب وقد يستوهم ان حاصله منع التيار بناء على ان البدن الثاني مخلوق من أجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعرض بأن قوله تعالى (كلما مضت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) يدل على تغاير الجلودين مع اتحاد أجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب * وأنت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل (قوله ان كتب الاعمال هي التي توزن) وقيل بل تجعل الحسرات أجساماً نورانية والسيئات أجساماً ظلمانية

(قوله لقوله تعالى انا اعطيتك الكون) بشير الى ان الكون هو الحوض والاصح انه غيره فانه نهر في الجنة والحوض في الموقف (قوله وريحه اطيب من المسك) ويجوز ان يكون له طعم لذيق فيلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع (قوله من يشرب منها فلا يظمأ ابدا) ويجوز ان لا يشربه الا من قدر له عدم دخول النار او لا يعذب بالظمأ من شربه وان دخل النار (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) هكذا ورد في الحديث الصحيح المشهور ان الميزان قبل الصراط وما ورد من ان الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك يوم المحشر فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجه ان الطلب في الميزان المرتبة يجوز ان يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا تعارض المشهور

أغترها لك اليوم فيعطى كتاب حسنة وأما الكفار والفاقون فينادي بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى (أنا أعطيتك الكون) ولقوله عليه السلام (حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكرزاته أكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظمأ أبدا) والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جسر محدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يصبره أهل الجنة ويذل فيه أقدام أهل النار * وأنكره أكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان أمكن فهو تعذيب للمؤمنين * والجواب ان الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة في شأنهما أكثر من أن نحفي وأكثر من أن نحصى * وتمسك المشركون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك أوفى عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الحرق والالتئام وانما لم يقل وأنا سترها لان السر في الدنيا كان باكتساب من العبد (قوله انا اعطيتك الكون) كذا في شرح المقاصد أيضا وهو يقتضي ان المراد بالكون هو الحوض كما نقل عن عطاء والاصح خلافه وان الكون نهر في الجنة والظاهر ان المراد به في الآية الخير الكثير المفرط الكثرة من العلم والعمل وسائر ما أنعم به عليه في الدارين * وحديث حوضي مسيرة شهر رواه الشيخان عن عبد الله بن عمرو بن العاص يرفعه بلفظ حوضي مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكرزاته كنجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبدا وفي رواية حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من الورد (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) ورد ذلك في مسند الإمام أحمد عن عائشة مرفوعا بسند فيه ابن أبي شيبة وفي مسلم عن أبي سعيد الخدري ما يوافقه * والمشهور ان الميزان قبل الصراط وان الحوض قبل الميزان وحكي بعض السلف كأبي طالب المكي ان الحوض يورد بعد الصراط وهو غلط والموافق لظاهر الاحاديث الصحيحة ما سبق وما رواه الترمذي عن أنس انه صلى الله عليه وسلم قال له اطلبني عند الصراط فان لم تجد ف عند الميزان فان لم تجد ف عند الحوض فع مخالفته للمشهور مؤول بان الطلب في الميزان المرتبة يجوز ان يستأنف من كل طرف (قوله وأنكره أكثر المعتزلة) أي كالفاضي عبد الحيار ومن تبعه وتروى فيه قول الجبائي قتيلا وأبانا وذهب أبو الهزيل وبشر بن القطر الى جوازه دون الحكم بوقوعه (قوله الى غير ذلك مما ورد في الحديث) أي كحديث مسلم عن أبي هريرة فان فيه فير أولكم كالبرق ثم كالريح ثم كمر الطير وبشد الرجال وفي رواية للطبراني عن ابن مسعود منهم من يمر كالبرق ثم كالريح ثم كجري الفرس ثم كسي الرجل ثم كشي الرجل (قوله وتمسك المشركون الخ) * تقريره ان الجنة والنار لو وجدتا قاما في عالم العناصر أو في عالم الافلاك أو في عالم آخر والكل محال. أما الاول فلان عالم العناصر لا يسع جنة عرضها السموات والارض ولانه لا معنى للتنازع الا عود الارواح الى الأبدان مع بقائها في عالم العناصر. وأما الثاني ولثالث فلان الافلاك لا يجوز عليها الحرق والالتئام ووجودهما فيها أو في عالم آخر يستلزم جواز ذلك لان حصول المنصريات فيهما

(قوله واسكنهما الجنة) والقول بأن تلك الجنة كانت بستاناً من بساتين (١٦٧) الدنيا مخالف لأجماع المسلمين وقد

وهو باطل * قلنا هذا مبني على أصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان الآن موجودتان) تكثير وتوكيد * وزعم أكثر المعتزلة أنهما إنما يخلقان يوم الجزاء * لناقصة آدم عليه السلام وحواء عليها السلام واسكنهما الجنة والآيات الظاهرة في إعدادهما مثل (أعدت للمؤمنين * وأعدت للكافرين) إذ لا ضرورة في المدول عن الظاهر * فإن عورض بمثل قوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً) قلنا يحصل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارض * قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى (أكلها دائم) لكن اللازم باطل لقوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) قلنا لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وإنما المراد بالدوام أنه إذا بقي منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على أن الهلاك لا يستلزم القضاء بل يكفي الخروج عن حد الاستفاد به * ولو سلم فيجوز وهبوط آدم من الجنة بقضيه * وحاصل الجواب أن مبني الدليل على أصل قلبي فاسد عندنا وهو ابتاع الخرق والالتزام على أن وصف الجنة بأن عرضها كمرض السموات والأرض ليس للتحديد بل هو في التحقيق كتابة عن سعة الجنة وبساطتها بما يفيد هذا التشبيه من تقدير عرضها بأوسع ما علمه الناس بالشاهدة من خلقه وأبسطه تقريباً على الإذهان وليس التنازع عود الأرواح إلى أبدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم (قوله وهما مخلوقتان) إلى هذا ذهب جمهور المسلمين ومنهم من المعتزلة الحيائي وبشر بن المعتز وأبو الحسين البصري * قال في شرح المقاصد ولم يرو نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبهاً بقوله سقف الجنة عرش الرحمن وإن النار تحت الأرض السبع (قوله وزعم أكثر المعتزلة) أي كمباد الصيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الحيار وغيرهم (قوله واسكنهما الجنة) حملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمرغمة لأجماع المسلمين ثم لا يقال بخلق الجنة دون النار ثبوتها بثبوتها (قوله في المدول عن الظاهر) أي كان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققة مثل وتفتح في الصور وتنادى أصحاب الجنة (قوله نجعلها للذين) أي لأن المعنى نجعلها لأجلهم لأن احتمال كون الجرور بمنعولاً ثانياً لتجمل وإن المعنى نجعلها لأجلهم فيجوز أن تكون مخلوقة بعبده أن المتبادر من جعل الدار لزيد تمكنه من التمكن فيها لا تمكنه فيها بالفعل وذلك لازم لوجود الجنة (قوله ولو سلم) أي أن المفاد نجعلها في المستقبل وإن الظاهرين تعارضاً فتساقط قصة آدم لكونها قطعية تبقى سالمة عن المعارض (قوله أكلها) هو بضم الهزء مع ضم الكاف وسكونها على اختلاف القرائين ما يؤكل * وأورد على الاستدلال أن المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى (خالق كل شيء) وهو بكل شيء عليم (قوله وإنما) المراد بالدوام الحاضر يعني أن المراد بالدوام التجددي المراد بالدوام التجددي العرفي فإن نوع الثمار

بعد دائماً بحسب العرف وإن انقطع في بعض الأوقات * ولك أن تقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع أصلاً (قوله بل يكفي الخروج عن حد الاستفاد به) أي المقصود منه فلا يردان ما لا يعني يدل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع

ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم (باقيا لا تقيان ولا يفتي أهلها) أي دأبتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين (مخالفين فيها أبداً) * وأما ما قبل من أنها بهلكان ولو لحظة تحقيقاً لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) فلا ينافي البقاء بهذا المعنى * على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء * وذهبت الجهمية الى أنها يفتيان وبني أهلها وهو قول باطل يخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلاً عن حجة (والكيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة * الشرك بالله * وقتل النفس بغير حق * وقذف المحصنة * والزنا * والفرار عن الزحف * والسحر * وأكل مال اليتيم * وعقوق الوالدين المسلمين * والاحاد في الحرم * وزاد أبو هريرة رضي الله عنه أكل الربا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر * وقيل كل ما كان مفسدة مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه * وقيل كل ما نعد عليه الشارع بخصوصه * وقيل كل معصية أصرت عليها البدعة كيرة وكما استغفر عنها فهي صغيرة * وقال صاحب الكفاية والحق أنها اسمان اضافيان لا يبرقان بذاتيهما

وجود ما لا يفتي دليل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع * لا ما تقول المراد الاستفاد المقصود من الشيء اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً للاكل وان صلح لمنفعة أخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري من كل جوهر الدلالة عليه وان صالح لذلك كما ان من كتب كتاباً ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب (قوله فروى ابن عمر أنها تسعة) أي بتقديم التاء رواه عنه الخطيب في كفايته مرفوعاً بلفظ الكبار تسع * الا شراك بالله * وقتل نسمة * والفرار من الزحف * وقذف المحصنة * وأكل الربا * وأكل مال اليتيم * والحاد في المسجد * والذي يستحسر بكاء الوالدين من العقوق * وأخرجه البخاري في الادب وانتقد عنه موقوف عليه وليس في شيء من الروايتين ذكر الزنا والسحر نعم وردا في حديث رواه الخطيب أيضاً عن أيوب بن عتبة وفيه الكبائر سبع بتقديم السين وورد أيضاً عند السحر بدل الذي يستحسر في رواية أخرجه أبو داود والطبراني في الكبير باسناد حسن عن عمير البني وقد فرس الذي يستحسر بالذي يأس من روح الله (قوله ورواد أبو هريرة أكل الربا) أي ورد في حديثه روايته وهو عند الشيخين عنه مرفوعاً بلفظ اجنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات * ثم المراد بالسحر هنا ما لا يتضمن كفراً كفعل ما فيه هلاك انسان أو مرضه واما ما يتضمنه كسحر يتضمن عبادة كوكب فهو داخل في الشرك اذ المراد به مطلق الكفر فبسط ما قيل ان الشرك ان أريد به مطلق الكفر فالسحر مخرج فيه لانه كفر بالاتفاق فيكون مستدركا والا خرج سائر أنواع الكفر (قوله وقيل كل ما كان مفسدة الخ) هذا ما قاله الشيخ عز الدين في قواعد ويثمل له مدلالة اسم الكفار على عورات المسلمين مع علمه بأنهم يستأصلونهم بدلالته وبالاتفاق بين الناس المقتضي الى قتالهم وبمسالك المرأة لازماً فان ذلك أعظم مفسدة من التولي يوم الزحف ومن مطلق القتل ومن قذف المحصنات (قوله وقيل كل ما نعد عليه الشارع) هذا هو المشهور ونقله الرافعي عن الأكثر قال وهو الاوفاق لما ذكره عند تفصيل الكبائر لكنهم أميل الى ترجيح القول بأنها ما توجب حداً (قوله اسمان اضافيان) لا يخالفه

(قوله الشرك بالله) ان أريد به مطلق الكفر فالسحر مستدرج فيه لانه كفر بالاتفاق والافسار أنواع الكفر تقي مشارجة (قوله اسمان اضافيان) هذا يخالف ظاهر قوله تعالى (ان تجنبوا كبار ما تمون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) والتوجيه ما سبق من ان المراد بالكبار جزئيات الكفر

فكل معصية اذا اُضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اُضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذا لا ذنب أكبر منه * وبإجماله المراد منها ان الكبيرة التي هي غير الكفر (لا يخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان * خلافاً للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم حزة من حقيقة الايمان (ولا تدخله) أي العبد المؤمن (في الكفر) * خلافاً للخوارج فانهم ذهبوا الى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضاً كافر وأنه لا واسطة بين الكفر والايمان * لنا وجوه * الاول ما سيجي من ان حقيقة الايمان هو التصديق القاي فلا يخرج المؤمن عن الانصاف به الا بما ينافيه ويجرد الاقدام على الكبيرة لطلب شهوة أو حمية أو لفظة أو كسل خصوصاً اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه * نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستحلاف كان كفراً لكونه علامة للتكذيب ولا زاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع اشارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالأدلة الشرعية كسجود للصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما يثبت بالأدلة انه كفر * وبهذا يحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبوة عن التصديق والاقرار ينبغي أن لا يصير المقر المصدق كافراً بشئ من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك * الثاني الآيات والاحاديث الناطقة بإطلاق المؤمن على المعاصي كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا) كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحاً) وقوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اتختلوا) الآية وهي كثيرة * الثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن * واحتجت المعتزلة بوجهين * الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصري فأخذنا بالتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقتلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق *

قوله تعالى (ان تجنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) لان المراد بالكبائر فيه كما سيأتي جزئيات الكفر (قوله خلافاً للمعتزلة) في كلام المتأخرين منهم ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق أو بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي نسبه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وننبه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان ومنزلة الكفار بالاتفاق وكان هذا رجوع منهم عن المذهب والا قدماؤهم مصرحون بان من أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللفظ (قوله بل الصغيرة أيضاً) هذا مذهب جمهورهم ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة (قوله حمية أو أنفة) الأنفة الاستكبار وفي العبارة استدراك لان الأنفة كما في الغاموس وغيره (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال) أي على وجه يفهم ان ذلك الذي أقدم على الفعل بعده حلالاً اما الاستحلال بمعنى اعتقاد الحل فهو نفس التكذيب كما سيأتي

(قوله بطريق الاستحلال)
أي على وجه يفهم منه عدم
حلالا فان الكبيرة على
هذا الوجه علامة عدم
التصديق القاي

(قوله ما أجمع عليه السلف الخ) * (١٧٠) لا يقال لأجاء مع مخالفة الحسن * لا نقول النفاق كفر مضمّر وقيل المراد

هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط والامساخالفه الحسن (قوله والحديث وارفع على سبيل التلخيص) لا يقال حينئذ يلزم الكذب في اختيار الشارع لا ناقول المراد بالاثبات هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تليظاً ومبالغة وفي دلالة على انه لا ينبغي أن يصدر مثله عن المؤمن (قوله على رغم أنف أبي ذر) رغم الانفة ورسوله الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه يقلل فعله على رغم أنفه أي على خلاف مراده لاجل اذلاله والجار في الحديث متعلق بمحذوف أي قات هذا على رغم أنفه (قوله ومن لم يحكم بما أنزل الله) وجه الاستدلال ان كلمة من عامة تناول الفاسق * والجواب ان الحكم بالنبي هو التصديق به ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى وأيضاً كلمة ما هنا لا جنس فبمع الثاني ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشيء مما أنزل الله (قوله ومن كفر بعد

والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين اثنتين فيكون باطلا *
الثاني انه ليس بمؤمن . لقوله تعالى (أمن كان مؤمناً لم يفسد) جعل المؤمن مقابلاً للفاسق وقوله
عليه الصلاة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه الصلاة والسلام لا إيمان لمن
لا أمانة له . ولا كافر لما تواتر من ان الأمة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه أحكام المرتدين ويدفنونه
في مقابر المسلمين * والجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق
والحديث وارد على سبيل التخليط والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والاحاديث الدالة
على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زني وان سرق على
رغم أنف أبي ذر واحتجبت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى (ومن
لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) وقوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون)
(قوله والجواب ان هذا الى آخره) حاصله ان هذا ترك للتفق عليه وهو انه اما مؤمن أو كافر ولا واسطة
بينهما وأخذ بما لم يقل به أحد فضلاً عن الاتفاق (قوله لما اجمع عليه السلف الخ) ومنهم الحسن لان النفاق
كفر فلا واسطة عنده أيضاً على انه قد نقل عنه الرجوع الى القول بالمذهب الحق (قوله لا يزني الزاني
حين يزني وهو مؤمن) رواه الشيخان عن أبي هريرة وحديث لا إيمان لمن لا أمانة له أخرجه الامام
وابن حبان وغيرهما عن أنس مرفوعاً بلفظ لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له (قوله
هو الكافر) أي حلاً للمطلق على الكامل من افراده وبطل له قوله (لا يستون) فان نفي الاستواء
انما ورد في التنزيل بين المتقابلين تقابل تضاد كقوله (وما يستوي الاغني والبصير ولا الظلمات
ولا النور ولا الظل ولا الحرور) (قوله والحديث وارد على سبيل التخليط) يريد ان المراد
بالمؤمن فيه هو الكامل في الايمان لكن ترك التصريح بالتعديد قصداً للتخليط والمبالغة في الزجر
والتنفير * وحديث وان زني وان سرق أخرجه الشيخان من رواية أبي ذر بلفظ ما من عبد قال لا إله
الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زني وان سرق قال وان زني وان سرق قلت
وان زني وان سرق قال وان زني وان سرق قلت وان زني وان سرق قال وان زني وان سرق
على رغم أنف أبي ذر ورغم أنف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب على سبيل العبث بعبثه
عند وقوع الشيء على خلاف مراد المخاطب فهذا الجار في الحديث متعلق بمحذوف أي قلت هذا
على رغم أنفه (قوله بالنصوص الظاهرة) أي لان كلمة من في قوله ومن لم يحكم عام يشاغل الفاسق
المصدق * وأيضاً فقد حال كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما أنزل الله يكون كافراً والفاسق
لم يحكم بما أنزل الله ولان ضمير الفصل في قوله فأولئك هم الفاسقون حصر الفاسق في الكافر
لان حصر المسند اليه في المسند وجعل المسند مقصوداً عليه فيصدق حينئذ ان كل فاسق كافر ولان
تعريف المسند اليه تعريف الجنس بجمله مقصوداً على المسند كما تقول الامير زيد اذا لم يكن أمير
سواه فالمرضى هنا ان العنايات مقصور على كونه على المكذب والخزي والسوء على كونها على
الكافرين * وحديث من ترك الصلاة أخرجه الطبراني بلفظ من ترك الصلاة متمحداً فقد كفر
جهاراً وأخرجه أبو داود والترمذي وغيرهما وصححه ابن حبان وغيره والحاكم عن يريدة بلفظ

ذلك فأولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال أن ضمير الفصل

(العهد)

حصر الفاسق في الكافر * والجواب ان هذا الحصر ادعائي للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقلة احماء

(قوله من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول على الترك (١٧١) مستحلا أو على كفران النعمة

(قوله ان المذنب على من كذب وتولي) وجه الاستدلال ان تعريف المذنب اليه يحصره على المسند اعني الكون على المكذب والجواب انه ادعائي لان شارب الحمر معذب وليس بمكذب وقس عليه لظائره (قوله والله لا يفتر أن يشرك به) أي ان يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله وبعضهم الى انه يتمتع عقلا) أي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المنقرة عقلا بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول يوجب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد أبطله أبو لا وقوله لا يحتمل الإباحة قول بالقبح العقلي فينافي قولهم يجوز للشرع أن يحسن القبح ويقبح الحسن على انه يجوز أن يكون عدم احتمال الإباحة لتناقضها الحكمة نعم يرد أن يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز أن يكون عدم التفرقة متصفاً لحكمة خفية ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر

وكقوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب يختص بالكافر كقوله تعالى (ان العذاب على من كذب وتولي) وقوله تعالى (لا يسلها الا الاتقي الذي كذب وتولي) وقوله تعالى (ان الحزى اليوم والسوء على الكافرين) الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر وللإجماع المتعمد على ذلك على ما مر والخواارج خوارج عن ما انعقد عليه الإجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يفتر أن يشرك به) بإجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يتمتع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والحسن والكفر نهاية في الجنابة لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وأيضاً الكافر يستقدمه حقاً ولا العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة من تركها فقد كفر (قوله وفي ان المذنب يختص بالكفر) أي ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد ونحزى لقوله تعالى (ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيته) (قوله الى غير ذلك) كقوله تعالى (وهل يجازي الا التكفير) فانه يدل على ان الفاسق كافر لانه يجازى لقوله تعالى (ومن قتل مؤمناً متعمداً جزاؤه جهنم) وكقوله تعالى (وأما الذين فسقوا فأراهم النار) فان تمامها يدل على ان كل فاسق كافر وكقوله عليه الصلاة والسلام من مات ولم يحج فليمت ان شاءه يهودياً وان شاء نصرانياً (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) فيقال في الآية الاولى ان كلمة من للجنس فتم بالنفي والمراد ومن لم يحكم بشيء بما أنزل الله أصلا ولا نزاع في كونه كافراً أو ان المراد بما أنزل هو التوراة بقرينة سياق الآية فيختص من لم يحكم باليهود لانا لم نعبء بالحكم بالتوراة وقد يجاب بان الحكم هو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق لما أنزل الله اكنه يخالف السياق وفي الثانية ان الحصر ادعائي لان الكافر ابتداء كذلك فليس الكافر مطلقاً منحصراً في التحقيق فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل وكذا في الثالثة والرابعة لان كلا من الزاني وشارب الحمر معذب مع انه ليس بمكذب وفي الخامسة ان المراد الحزى الكامل وفي الحديث انه محمول على الترك مستحلاً أو على كفران النعمة على ان الرواة آحاد فلا يمارض الإجماع المتعمد قبل حدوث المخالفين ويقال في أولى الآيتين الباقيتين ان الجزاء بم الثواب والعقاب فيجب ترك ذلك الظاهر وحمل الجزاء على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه قوله تعالى (ذلك جزيناهم بما كفروا) وفي الاخرى ان الكلام تفصيل لما قبله وقد سبق ان المراد بالفاسق فيه هو الكافر وفي الحديث انه وارد على سبيل الاستعظام والتقليظ مع احتمال الاستعلال (قوله لا يفتر أن يشرك به) أي ان يكفر به وانما اختار لفظ الشرك لان العرب كانوا مشركين (قوله بإجماع المسلمين) إتفق أهل الملة على ان وعيد المشرك للعابد لا ينقطع وأما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى الحق فزعم الجاحظ ومن تابعه في ذلك ان وعيده ينقطع لانه معذور (قوله وبعضهم الى انه يتمتع عقلا) المراد به المعتزلة ذهبوا الى ذلك لما ذكر من الادلة للنية على ما قالوا به من القبح العقلي ومن تمليل أفعال الله تعالى بالإفراض وهي مع بطلان ما بنيت عليه مردودة بانه يجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل آتية الحسن دونه على غير تعذيب المسيء مثل آتية الحسن دونه ثم ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجنابة وقوله فيوجب جزاءه لا بد دعوي بلا دليل

(قوله والمعتزلة بخصوصها الخ) قد يظن { ١٧٢ } ان الضمير للآيات والاحاديث فيتمرض بأنه لا يصح التخصيص بالكبائر

المقررة بالتوبة في قوله تعالى (ان الله لا يغير ان بشرتك به) الآية اذ المغفرة بالتوبة نعم للشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالنسبة يفيد البعضية وايضاً هي واجبة منهم فلا يظهر لتعليق قاتلة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعاً بين الأدلة ولا سلم عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يفرها ان شاء (قوله انما تدل على الوقوع) انما استطرذ ذكره هنا رداً لتسليم هذه الآية في الجواب ايضاً والجواب هنا قوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يجذو حذرهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول) بل كذب حشيف بالاجتماع واقول لعل مرادهم ان الكريم اذا أخبر بالوعيد قال لا اتيك بشيء ان يبنى

أخباره على الحقيقة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل

{ عا }

يطلب له عقوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة * وايضاً هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (وينفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة أو بدونها خلافاً للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على نيوته والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة * والمعتزلة بخصوصها بالصغائر وبالكبائر المقررة بالتوبة وتمسكوا بوجهين * الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة * والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص للذنوب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحذرون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية فعدم احتمال ما هو نهاية في الجناية للعفو ممنوع * وبان عدم طلب العفو لا يرجب انتفاء الحكمة * وبان قولهم فيوجب جزاء الابد دعوى لا دليل عليها (قوله خلافاً للمعتزلة) اي في منعهم العفو عن الكبائر التي لم تقدر بالتوبة (قوله والمعتزلة بخصوصها الخ) يريد انهم يحملون الآيات والاحاديث على العفو عن الصغائر أو عن الكبائر بعد التوبة ويحملونها مقصورة على ارادة ذلك لا تنمذاه الى ارادة غيره ايضاً * ويقال عليهم ان ما ذكر من التخصيص مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بغير قرينة ومخالفة لا قاييل من يستد به من انفسرين بلا ضرورة عما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى (ان الله لا يغير ان بشرتك به) الآية فان المغفرة بالتوبة نعم للشرك وما دونه فلا تصح التفرقة وكذا نعم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المنفرد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر فنهامة * على ان في التخصيص بها اخلافاً بالمقصود اعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في النسخ بحيث لا يغفر وينفر جميع ما سواه ولو كبيرة في العاية (قوله وتمسكوا بوجهين) اعلم ان المعتزلة بعد اتفاقهم على منع العفو عن الكبائر بدون التوبة اختلفوا فذهب البصريون وبعض البغدادية الى جوازه عقلاً وان الامتناع سمي وذهب الكوفي وآتباعه الى امتناعه عقلاً ايضاً واستند هؤلاء الى ما سيجي من ان العفو فيه اغراء على الفحش ونسك الاولون بالنصوص الواردة في وعيد الفساق كقوله تعالى (ومن يعصني الله ورسوله قال له نارجهم) وقوله تعالى (وان الفجار لني جحيم) قالوا واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وزك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل (قوله والجواب الخ) تقريره ان يقال ما ذكر من النصوص على تقدير عمومها لاصحاب الكبائر وشمولها لكل مرتكب كبيرة لم يثبت منها أي بعد تسليم كون الصبيغ فيها للعموم انما تدل على وقوع العقاب دون وجوبه اذ لا شبهة في ان الوقوع مع عدم الوجوب لا يستلزم خلفاً ولا كذباً للمتنارزع انما هو الوجوب دون أصل الوقوع * ثم انها معارضة بالآيات الدالة على العفو والنفران المتأولة ايضاً لاصحاب الكبائر كقوله تعالى (ومنع عن كثير * وينفر ما دون ذلك لمن يشاء * ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) فيخصص المذهب المغفور بعيشة الله تعالى من تلك العمومات فيكون خارجاً عنها بمعتزلة التائب هذا على رأي من يمنع الخلف في الوعيد لانه كذب وتبديل للقول وهو قول المحققين من المتأريديين أما من يجوز ولا يجمله قصصاً بل يعمده كرماً كالاشعرية ومن وافقهم فيجيبون ايضاً بان تحقق الوعيد لا يستلزم الوقوع فضلاً عن وجوبه (قوله كيف وهو تبديل للقول) يمكن ان يوجه

(قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أي من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الأدلة فلا نبات الجزء الأول من الدعوي مع أن الخصم لا ينكره فتأمل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصلة أن التكفير بقدر المشيئة فلا قطع بالوقوع إذ المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشنعها أو مفرقة ما عدا الكفر غير متبينة بالإجماع ولو لم تحصل الكبيرة على الكفر لبقى التقييد بالأدليل والتبليق بالاجتناب فلا فائدة لأنه يجوز مفرقة الصفات بدونه (قوله والشفاعة) أي المقبولة (ثابتة) لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما لص عليه في التلويح بحرم أهل الكبائر بطريق الأولى * لانا نقول لا نسلم الملازمة لأن جزاء الأدنى لا يلزم أن يكون جزاء الأعلى الذي له جزاء آخر عظيم ولو سلم فليس المراد حرمان الشفاعة أو حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة أو لعدم الدخول في النار أو في بعض موافق

الله تعالى (ما يدل القول لذي) * الثاني أن المذهب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على الذنب وأغراه للغير عليه وهذا يناقض حكمة إرسال الرسل هو الجواب أن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلاً عن العلم * كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بناية من التهديد ترجع جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد وكفى به زاجراً (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها تحت قوله تعالى (وينفر مادون ذلك لمن يشاء) وقوله تعالى (لا يفادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها) والاحصاء أي يكوّن بالسؤال والمجازاة إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث * وذهب بعض المنزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يحجز تعذيبه لا بمعنى أنه يتمتع عقلاً بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السبعة على أنه لا يقع لقوله تعالى (أن يحنبوا كبائر ما نهون عنه فكفر عنكم سيئاتكم) * وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لأنه الكامل وجمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر وإن كان الكل ملة واحدة في الحكم أو إلى أفراد القاعة بأفراد الخطاين على ما نهى من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تفضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق إلا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المنفرة ولينطبق به قوله (إذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر المأفيه من التكذيب المأفي للتصديق وهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب اسم الإيمان عنهم) والشفاعة ثابتة للرسل وللأخبار في حق أهل الكبائر (المستفيض من الأخبار) *

مما قبل من أن الكرم إذا أخبر بالوعيد قال لا أتق بشأنه أن يبنى أخباره على المشيئة وإن لم يصرح بذلك فإذا قال لأعذب الظالم مثلاً فتدبره أن لم أعف أو إلا أن أسأحه أو أنكر عليه ونحو هذا وهذا القيد قد عرف من عادة العرب في إيعادها ومن إخبار الشارع عن ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم من وعده الله على عمل ثواباً فهو متجزله ومن أوعده على عمل عقاباً فهو بالخيار إن شاء عذبه وإن شاء غفر له قال ذلك ابن السلاخ والحديث في البعث والنشور للبيهقي وغيره من رواية أنس (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أي جوازاً لا قطع منه بالوقوع ولا بعدمه لعدم دليل واحد منهما مع ما ذكر من النصوص الدالة على أصل الجواز (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) والمعنى إن تجنبوا سائر أنواع الكفر من الإشراك والتعصب واليهود وغيرها أو أن تجنب كل شخص منكم الكفر فكفر عنكم سيئاتكم صغيرها وكبيرها أي أن شئنا لأنه ينفر مادون ذلك لمن يشاء ولأن مفرقة ما عدا الكفر غير متبينة بالإجماع ويؤيد حمل الكبيرة هنا على الكفر بتقييد التكفير بالاجتناب فإن الصفات يجوز العفو عنها بدون اجتناب الكبائر (قوله والشفاعة ثابتة) قد يقال إن مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما في التلويح وغيره نعم كما بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم تنله شفاعتي فيحرم أهل الكبائر بطريق الأولى * وبجواب يمنع الملازمة لأن جزاء الأدنى لا يلزم أن يكون جزاء الأعلى الذي له جزاء أعظم وبحمل السنة على الطريقة * قيل على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع (قوله وللأخبار) هو بمثابة جمع خير بالتشديد لاجمع خير اسم تفضيل لأنه لا يسمى ولا يجمع (قوله بالمستفيض من الأخبار) أي كحديث شفاعتي لأهل الكبائر

المحشر على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع

(قوله وللمؤمنين والمؤمنات) (١٧٤) أي لذنوبهم وهي نعم الكبائر (قوله يدل على ثبوت الشفاعة) وعلى أنها

ليست لرفع الدرجة لأن عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقييح الحال وتحقيق اليأس لكن لا يدل على أنها حق أهل الكبائر (قوله ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم أنه يحتمل أن يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة تنفع لم تقبل منها فعملها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم الأشخاص واعترض عليه بأن النفس نكرة في سياق التثنية عامة والضمير راجع اليها فيم أيضاً * ويمكن أن يجاب عنه بأنه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المثنية خاصة بحسب الوضع وعمومها عطف ضروري فأننا قلت لارجل في الدار وإنما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل للضمير النكرة فوقوعه في سياق التثنية كوقوعها فيه فيم أيضاً لم يعد جديداً

خلافاً للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة في الشفاعة أولى وعندهم لما لم يجز ذلك لم يجز تلك * ولما قوله تعالى (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) وقوله تعالى (فما نسئهم شفاعة الشافعين) فان أسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والالما كان لفي نفيها عن الكافرين عند المقصد الى تقييح حالهم وتحقيق بأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تطبيق الحكم بالكفار يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه أنه إنما يقوم حجة على من يقول بمنهوم الخالعة * وقوله عليه السلام شفاعةي لأهل الكبائر من أمي وهو مشهور بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى * واحتجت المعتزلة مثل قوله تعالى (وانقوا يوماً لا يجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة) وقوله تعالى (ما للظالمين من حيم ولا شفيع يطاع) * والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص والازمان من أمي الآتي وحديث الشفاعة الذي رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري برفعه فان فيه أما أهل النار الذين هم أهلها فانهم لا يموتون ولا يحيون ولكن ناس أصابهم النار بذنوبهم أو قال خطاياهم فانما هم الله إمامة حتى اذا كانوا فيها أذن لهم في الشفاعة فجاء بهم ضبائر فنوا على أنهار الجنة الحديث (قوله خلافاً للمعتزلة) أي فانهم قالوا لا يجوز الشفاعة لأهل الكبائر بل هي مقصورة على الطائفتين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة الثواب (قوله وعندهم لما لم يجز) أي العفو بدون الشفاعة عن الكبيرة سماً أرفعلاً لم يجزوها فلا تثبت ادلة فائدة لها على ذلك التقدير (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) أي ذنوبهم وهي تشمل الكبائر لما سبق من ان الكبيرة لا تخرج المبدئ المؤمن من الإيمان ومعنى الاستغفار للذنوب طلب غفراتها وهو المراد بالشفاعة (قوله يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة) على أنها ليست لزيادة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقييح الحال وتحقيق اليأس لكنه إنما يدل على ثبوت أصل الشفاعة ولا يفيد المتنازع وهو الشفاعة لأهل الكبائر كما أشار إليه بقوله في الجملة فلا يثبت المطلوب * ويمكن أن يوجه الزامياً بأن في إثبات أصل الشفاعة اثباتاً قد مطلوب لان العناصر عندهم مكفرة باجتباب الكبائر * وحديث شفاعتي لأهل الكبائر من أمي أخرجه الترمذي من حديث أنس وصححه عبدالحق والبيهقي في الشعب وأخرجه ابو داود الطيالسي وابن ماجه من حديث جابر وصححه الحاكم ورواه الطبراني في الاوسط من حديث ابن عمر بلفظ كنا نكسك عن الاستغفار لأهل الكبائر حتى سمعنا فينا صلى الله عليه وسلم يقول اني ادخرت شفاعةي لأهل الكبائر من أمي يوم القيامة (قوله والجواب الخ) تقريره انما لان سلم دلالة ما ذكر من الآيتين وما كان مثلها على عموم الأشخاص لعدم ما يفيد. ولان الخطاب في الأولى لقوم معينين وهم اليهود فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم ولان الظالم على الإطلاق هو الكافر ولو سلم العموم وأنه معتبر بناء على ان الجمع الحلي باللام عام وان الظالم هو مرتكب المعصية وبناء على ان الضمير راجع الى النفس وهي النكرة في سياق التثنية فيم أيضاً لوقوعه أيضاً في سياق التثنية اول رجوعه الى العام لضعف احتمال عوده الى النكرة من حيث مفهومها المخصوص الثاني من أنها خاصة بحسب الوضع وان عمومها عطف ضروري لا يتعين معه رجوع الضمير اليها من حيث هي عامة كان قولك لارجل في الدار وإنما هو على السطح لا يلزم منه أن يكون جميع من في العالم من

(قوله يجب تخصيصها بالكفار) * ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم (١٧٥) عموم الاشخاص * قلت المسلم هو

والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جماعين الادلة * ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعموم عن الصغائر مطلقاً وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب * وكلاهما قاسد * أما الاول فلان النائب ومركب الصغيرة المحتجب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو * وأما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية (وأهل الكبائر من المؤمنين لا يدخلون في النار) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) ونفس الايمان عمل خبير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخوله للنار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى (وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار) ولقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً) الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من أهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان * وأيضاً الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو أعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلاً * وذهبت المعتزلة الى أن من أدخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والنائب وصاحب الصغيرة اذا اجنب الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من أسوئهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين * أحدهما أنه يستحق العذاب وهو مضره خالصة الرجال على السطح وهو ما يقال ان الضمائر ونحوها يجوز أن تعود الى الموصوف بدون صفته والمعروض مجرداً عن عارضه لانه بعد تسليم منشأ احتمال مخالف للظاهر المتبادر وعلى ما ذهب اليه الأكثر من ان العبارة بعموم النظم الوارد على سبب خاص لا بخصوص سببه فلا سلم ان عموم الاشخاص يستلزم عموم الازمان والاحوال بل هو مطلق فيها على ما سبق ولو سلم لم يكن بد من تخصيص هذه الآيات بالكفار جماعين الادلة لان أعمال الدليلين ولو من وجه اولي من الغناء أحدهما مع خصوص تلك النصوص * وما يقال من ان التخصيص يتنافى تسليم العموم في الاشخاص مردود لان المسلم الشمول والتناول لا الارادة هنا * ويجوز أن يقال ان الآية الاولى تدل بظاهرها على انتفاء ما ليس محل النزاع من الشفاعة العظمى لفصل القضاء والشفاعة لزيادة الدرجات فما هو جوابهم في ذلك فهو جوابنا في الشفاعة لاصحاب الكبائر (قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان كما نطق به النصوص القاطعة من الكتاب والسنة المتواترة وأجمع عليه المسلمون انما هو الجنة وهو لا يمكن أن يجازي بها قبل دخول النار ثم يدخلها لان داخل الجنة مخلد فيها بالاجماع (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التزك كترك الزنا وشرب السكر والا فلا صحة لوصف الزاني مثلاً بعمل جميع الصالحات فلا تقابله الآية ثم هو على ذلك التقدير يبطل مذهب الاعتزال وان لم يدل على عدم خلود من لم يعمل غير الايمان (قوله وأيضاً الخلود) هذا الدليل الزامي على مقتضى قاعدتهم من التحسين والتقبيح والاقتصار فيه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم وعدم العدل (قوله وقد جعل جزاء الكفر) اي مطلقاً من غير قيد بشدة او ضعف فلا يرد جواز التفاوت بين جزاء الكافر والكبائر

يفصل عن مضار الدنيا ولا ينبغي ضممه لجواز الاتصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد أيضاً لكنه غير مفيد هنا

الدلالة على العموم لا ارادته (قوله فلا معنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المحتجب عن الكبيرة ممنوع والى صغيرة المحتجب غير مقيد فتأمل (قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة باطل بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز أن يراه في خلال العذاب بالتحقيق ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التزك ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال (قوله وقد جعل جزاء الكفر) أي على الاطلاق من غير قيد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامي والاقتصار فيه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم (قوله مضره خالصة) قالوا لولا الخلود لم

دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة * والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وإنما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً جزاؤه جهنم خالداً فيها) وقوله تعالى (ومن بغيض الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها) وقوله تعالى (من كذب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) * والجواب ان قائل المؤمنين لكونه مؤمناً لا يكون الا كافراً وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به الخطيئة وشتمته من كل جانب . ولو سلم قائلون قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن محمد . ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر (والإيمان) في اللغة التصديق أي اذعان حكم الخبر وقبوله وجعله صادقة إفعال من الأمن كأن حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة بتعدي باللام كما في قوله تعالى حكاية عن أخوة يوسف عليه السلام

(قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار هم في الدوام بالإجماع بل يعم من ضروريات الدين بخلاف خلود أهل الكبر

(قوله والجواب منع قيد الدوام) وحينئذ لا يتأني الثواب والعقاب بان يعاتب حيناً ثم يتاب * لا يقال اذا كانت المضرة والمنفعة منقطعة لم تكن خالصة * لا نقول ذلك مجموع لجواز ان لا يخلق الله في الثواب والمعلوب العلم بذلك لا يقطع فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلود مما يتطرق اليه المنع أيضاً وما يتسك به من أنه لا يدمن انفصالها عن مضار الدنيا وما نفعها ولا تفصل الا بالخلاص ضيف لجواز الانفصال لوجود آخر لكن هذا المنع غير مفيد هنا (قوله لكونه مؤمناً) أي كما يشعر به تعليق العمل بالوصف وتزيب الحكم عليه في قوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً) على حد قولهم أكرم العلماء لهم (قوله وكذا من تعدى جميع الحدود) أي كما يفيد الجمع المضاف في قوله تعالى (ويتعد حدوده) (قوله قد يستعمل في المكث الطويل) يريد ان الخلود وان شاع استعماله في التأنيد كقوله تعالى (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد) حق قبل انه الحقيقة لذلك ولانه يؤكده بلفظ التأنيد وتأنيده الشيء تقوية لدلوله لكنه قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كقولهم سجن محمد ووقف محمد فيجب حمل هذه النصوص عليه جماعاً بين الأدلة * على ان الاولى ان يجعل الخلود حقيقة في مطلق المكث الطويل سواء كان معه دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما في حق الفساق احتراز عن لزوم الجواز أو الاشتراك (قوله وجعله) أي الحكم أو الخبر (صادقاً) بالاعتراف بالصدق واعتقاد المطابقة للواقع فالتصديق في التحقيق راجع الى أخذ الشيء صادقاً وله تعلقات باعتبارات مختلفة بكل ما يوصف بالصدق من المتكلم والكلام والحكم كما قال أنت بالله أي بانه واحد متصف بما يليق منزعه عما لا يليق وأنت برسوله أي بانه مبعوث صادق فيما جاء به وبلائه أي بانه عبادته المكرمون المطيعون المعصومون وبكتابه وكلامه أي بانها منزلة صادقة فيما نصته من الأحكام (قوله كأن حقيقة آمن به) لفظة كأن هنا هي أخت لبت لا ساز كما توهم والمراد ان المعنى الاصل للإيمان وهو التصديقه ملاحظ في التصديق المذكور فكان معنى قولك أنت بكذا في الحقيقة جعلته آمناً من التكذيب كما ان معنى قولك أنت زبد أجعله آمناً * قال في شرح المقاصد الإيمان إفعال من الأمن للصيرورة أو التعدية بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا أمن من ان يكون مكذباً أو جعل الغير آمناً من التكذيب والمخالفة (قوله يستعدي باللام) أي لإعتبار معنى الاذعان والقبول

(قوله وما أنت بمؤمن لنا)
 الاولى أن يمثل بقوله
 تعالى (أتؤمن لك واتبعك
 الارذلون) لا احتمال أن تكون
 اللام في لنا لتقوية العمل
 لا للتعبية (قوله أن يقع
 في القلب نسبة الصدق الخ)
 أي تحصل فيه منسوبة
 الصدق (الى الخبر)
 ونسوته له من غير اذعان
 وقبول كما للسوفسطائي
 بالنسبة الى وجود العالم فان
 له يقيناً خالياً عن الاذعان
 هكذا حققه بعض
 المتأخرين (قوله صرح
 بذلك رئيسهم ابن سينا)
 أن قلت يلزمه أن يدرج
 يقين السوفسطائي ونحوه
 في التصور وأنه باطل
 بالضرورة أو لا يخصص
 التقسيم قلت له أن يجمع
 حصول اليقين بدون الاذعان
 ويمنع عدم الاذعان
 للسوفسطائي بقى هنا
 بحث وهو أن للمعنى المعبر
 عنه بكرويدن أمر قطعي
 وقد نص عليه في شرح
 المقاصد ولنا بكنى في باب
 الايمان الذي هو التصديق
 البالغ حد الجزم والاذعان
 مع ان التصديق المنطقي
 يتم الغنى بالاتفاق فانهم
 يفتنون العلم بالمعنى الاعم

(وما أنت بمؤمن لنا) أي بمصدق وبإلزام كما في قوله عليه السلام الايمان أن تؤمن بالله الحديث
 أي أن تصدق وليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق الى الخير أو الخير من غير
 اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الفزاري
 رحمه الله وبالجملة هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور
 حيث يقال في أوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل

(قوله وما أنت بمؤمن لنا) كذا مثل به في شرح المقاصد أيضاً والاولى التمثيل بنحو قوله تعالى (فآمن له لو ط)
 لا احتمال كون اللام في لنا ليست للتعبية بل لتقوية العامل لضعفه بفرعته (قوله وبإلزام) أي لا اعتبار
 معنى الاقرار والاعتراف وعن الكشف ان الغالب في الاستعمال تسميته بإلزام اذا تعلق بالله وباللزم
 اذا تعلق بغيره (قوله الايمان أن تؤمن بالله) هو طرف من حديث جبرائيل أخرجه الشيخان
 والترمذي والنسائي (قوله على ما صرح به الامام الفزاري) قال في الاحياء والاسلام هو تسليم اما
 بالقلب وإما باللسان وإما بالجوارح وأفضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى بالايمان (قوله
 المعنى) هو خبر مبتدأ محذوف تقديره وبالجملة فالتصديق هو المعنى الذي يعبر عنه (قوله وهو
 معنى التصديق) المراد ان التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن هو التصديق
 المنطقي وأنه لا يصح بت القول بان المعبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي وما يقال من أنه يلزم
 ان يكون اليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كالسوفسطائي وبعض
 الكفار من قيل التصور دون التصديق * يقال عليه الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان فله
 ان يمنع عدم الاذعان للسوفسطائي وكون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه
 وسلم غير مصدقين وان كفرهم ليس من جهة الالباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امثال
 الاوامر وقبول الاحكام الى غير ذلك من الامارات مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به معها * (١)
 مع برد ان التصديق المنطقي يتم الغنى بالاتفاق والمعنى الذي يعبر عنه بكرويدن أمر قطعي ولذا
 يكتفى في الايمان البالغ حد الجزم والاذعان الا أن يراد انه مرادف للمعنى القطعي منه

(١) قال في شرح المقاصد * فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود
 والاستكبار كالسوفسطائي وبعض الكفار يكون من قيل التصور دون التصديق وهو ظاهر
 البطلان * قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما يفسره رئيسهم لا على ما يفهمه كل لباج
 وحلاج هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن وأنه لا يصح حينئذ القول
 واطباق القوم على ان المعبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غابته انه يجب اشتراط أمور
 كالاختيار وترك الجحود والاستكبار وأما أنه يلزم على تقييده وتفسيره كون اليقين الحالي عن
 الاذعان والقبول تصوراً أو خروجاً عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان
 الايقان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
 غير مصدقين وفي أن كفرهم ليس من جهة الالباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امثال
 الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع
 التصديق بالمعنى الاعم الاعتداد به مع تلك الامارات كالفناء المصحف في القاذورات انتهى (منه)

هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئاً من أمارات التكذيب والانتكار كما لو فرضنا ان أحداً صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسله وأقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافراً لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانتكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسول لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به النبي من عند الله تعالى) أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة بحجته به من عند الله تعالى اجمالاً وأنه كاف في الخروج عن عبدة الايمان ولا تخط درجته عن الايمان التفصيلي فاشترك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً الا بحسب اللذة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه أشار بقوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) (والاقرار به) أي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً والاقرار قد يحتمل كافي حالة الاكراه.

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه الخ) قد يفهم منه ومن قوله أيضاً نجعله كافراً ان كفره بالنسبة الى الظاهر وفي حق اجراء الاحكام عليه وهو باقي المواقف والمذكور في شرح المقاصد وغيره ان الايمان ينبغي لا يفارن شيئاً من أمارات التكذيب وان التصديق المقارن لشيء منها لا اعتداده به { قوله يسول لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات } منها كفر الساجد للصنم والمعاند من الكفار قيل ومنها ان قوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) يدل على ان الايمان اللغوي غير الايمان الشرعي ضرورة ان الشرعي يتاني الاشراك * والجواب ان الايمان المذكور في الآية انما لم يعتبر لتخالف شرطه كما ذكر انتهى { قوله الايمان في الشرع } اعلم ان الايمان في الشرع لم ينقل الى معنى آخر وراء معناه اللغوي اما اولاً فلان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وأما ثانياً فلانه كثير في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامثل من امثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتج الى بيان ما يؤمن به فين وفصل بعض التفصيل * والمقصود انه في الشرع تصديق بالمعنى اللغوي بأمور مخصوصة وأنه كان في اللغة لاطلاق التصديق فدل في الشرع الى التصديق بتلك الامور (قوله جميع ما علم بالضرورة) المراد به ما اشهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة ومن ليس له أهلية النظر والابتدلال كوحدة الباري ووجوب الصلاة وحرمة الخمر فيخرج ما ليس كذلك كالاجتهادات ومن ثم لا يكفر منكرها (قوله ولا تخط درجته) أي من حيث الخروج عن المهددة وبالنسبة الى الاتصاف باصل الايمان كما سيصرح به * والواضح ما في المواقف وغيره وسيأتي بيانه في الشرح ان الايمان تصديق الرسول فيما علم بحجته به ضرورة اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً * قال في شرح المقاصد ويكتفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالاً ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنها كان كافراً (قوله دون الشرع) أي لا لاختلاف حقيقة التصديق لمة وشرعاً بل لاخلاله ببعض تلك الامور الخصوصية (قوله أي باللسان) هو متعلق بالاقرار بين آتاه وليس تفسيراً للضمير (قوله ركن لا يحتمل السقوط) الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي التبي فلا يرد ان أطفال

منهم قد فهموا تسميته كفراً

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه) وقوله نجعله كافراً إشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان التصديق للمقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يفارن شيئاً من الامارات (قوله ركن لا يحتمل السقوط) ان قلت أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي

(قوله التصديق باق في القلب) هذا مناف لما عليه المتكلمون من أن التوهم ضد الإدراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) أي في حال النوم والنفلة (انما هو عن حصوله) فذلك الحال حال الذهول لا حال عدم (١٧٩) التصديق وأما حالة الحضور

فان قيل قد لا يثبت التصديق كما في حالة النوم والنفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان لماؤمن اسما لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من أن الايمان هو التصديق والافرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الأئمة ونظر الاسلام رحمهما الله * وذهب جمهور المحققين إلى أنه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لا ان التصديق بالقلب أمر باطن لا بد له من علامة فن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في أحكام الدنيا ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالتناقض فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى (أولئك كتب في قلوبهم الايمان) وقال الله تعالى (وقله مطمئن الايمان) وقال تعالى (ولما بدخل الايمان في قلوبكم) وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقال عليه السلام لا إمامة حين قتل من قال لا إله إلا الله واستغقت قلبه * فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن أهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام وأصحابه كانوا يقولون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون

المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم (قوله التصديق باق في القلب) أو رد عليه أنه مناف لما عليه المتكلمون من أن التوهم ضد الإدراك فلا يجتمعان (قوله مذهب بعض العلماء) روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال في شرح المقاصد وعليه كثير من المحققين (قوله وانما الاقرار شرط) هذا هو المشهور وعليه أكثر الأئمة من الأشعرية كالغاضي والاستاذ ومن المالكية وروى أيضا عن أبي حنيفة رحمه الله وعن الصالح والراوندي من المعتزلة * قال في شرح المقاصد ولا يخفى أن الاقرار لهذا الغرض لا بد أن يكون على وجه الاعلان والاطهار على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لا إمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره قال والخلاف فيها اذا كان قادرا وترك التكلم لأعلى وجه الابهاء اذ العاجز كالآخرس مؤمن وقافا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به ككفره قافا لكون ذلك من امارات عدم التصديق (قوله والنصوص معاضدة الخ) أي لأنها تدل على أن محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءا منه لأن محل اللسان وأما أنه التصديق لاساير ما في القلب فبالافتقار لما سبق من أن الايمان في اللغة التصديق وأنه لم ينقل في الشرع إلى معنى آخر واحتمال أن يراد في النصوص الايمان اللغوي وهو مطلق التصديق يرد بأنه مجاز في كلام الشارع والاصل في الاطلاق الحقيقة * وحديث اللهم ثبت قلبي على دينك أخرجه الترمذي وصححه عن أم سلمة والامام أحمد عن أنس مرفوعا بلفظ ياقلب ياقلب ثبت قلبي على دينك * وحديث هلا شقت قلبه أخرجه مسلم عن أسامة بن زيد بلفظ أفلا شقت عن قلبه وأخرجه ابن ماجه عن عمران بن حصين بلفظ هلا شقت عن بطنه فمات ما في قلبه (قوله فان قلت نعم الخ) حاصله انكم اذا أنتم عدم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق

فليس كذلك بل قد يدل فيها وقد لا يدل (قوله حتى كان المؤمن اسما الخ) ولنا يكفي الاقرار مرة في جميع العمر مع أنه جزء من مفهوم الايمان (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام) ولا يخفى أن الاقرار لهذا الغرض لا بد أن يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة) لدلائلها على أن محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءا منه وأما أنه التصديق لاساير ما في القلب فبالافتقار لان الايمان في اللغة التصديق ولم يبين في الشرع بمعنى آخر فلا نقل والالكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا يفهم ولأنه خلاف الاصل فلا يصار إليه بلا دليل * أن قلت يحصل أن يراد بالنصوص الايمان اللغوي * قلت لا نزاع أن الايمان من

النفولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله هلا شقت قلبه) * يرد عليه أنه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعني أن معناه الحقيقي عندهم هو نقل اللسان ولا يخفى أنه تعالى إذ اخضع اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة

(قوله حتى لو قرنا الخ) يرد (١٨٠) عليه أنه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى أنه المعتبر

في وضع الشرع واللغة
فبطل ما قيل أنه إذا اعتبر
اللبال لدلالته لا معنى
لاعتبارها عند عدم المدلول
إذا دخل في الأوضاع نعم
لا اعتبار لها في حق
الأحكام عندهم أيضا قالوا
من أضر الأتكار وأظهر
الأذعان بكونه مؤثرا إلا أنه
يستحق الخلود في النار ومن
أضر الأذعان ولم ينفق له
الإقرار لم يستحق الجنة
(قوله بسمي مؤثرا لغة)
أي يطلق عليه لفظ المؤمن
ضد أهل اللسان واللغة
لتيام دليل الإيمان فان
إمارة الأمور الحفية كافية
في صحة إطلاق اللفظ عليها
على سبيل الحقيقة كالنضبان
والقرحان ونحوهما وفي
المواقف أن الإقرار بسمي
إيمانا لغة وبهم منه بمونة
سباق كلامه أنه حقيقة
في الإقرار أيضا لكنه
يخالف ظاهر كلام القوم
اللهم الآن يدعي وضع آخر
(قوله لا يمكن في الإيمان
قل اللسان) لا يقال
لهم يعملون موافاة
القلب شرطا لا ناقول
هنا مذهب الرقاشي
والقطنان لا الكرامية

بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو قرنا
عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف
بأن اللفظ بكلمة صدقت به مصدق للنبي عليه السلام ومؤمن به ولهذا صح لني الإيمان عن بعض المقرين
باللسان قال الله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقال تعالى
(قالوا لا نعبد إلا الله ولا نعبد ما سجدوا له سجدوا) وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في أنه
بسمي مؤثرا لغة ويجري عليه أحكام الإيمان ظاهرا وأما النزاع في كونه مؤثرا فيها بينه وبين الله تعالى
والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر
النافق فدل على أنه لا يمكن في الإيمان فعل اللسان وأيضا الإجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه
وقصد الإقرار باللسان ومنه ما منع من خرس ونحوه فظهر أن ليس حقيقة الإيمان مجرد كلف
باللسان كما هو مذهب الكرامية فان أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك لاسيا وقد نوار
أن الرسول وأصحابه كانوا يقتضون بالكلمتين من أتى بهما ولا يستقرون عن تصديقه القلبي (قوله
قلت لا خفاء الخ) فيه منع لما زعمه السائل من أن أهل اللغة لا يعرفون من التصديق إلا اللساني
لا معارضة له كما زعم وتقرره أنه لو فرض عدم وضع لفظ صدقت النبي صلى الله عليه وسلم
في جميع ما جاء به لمعنى بل كان مهلا أو فرض وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يكن اللفظ به
على ذلك التقدير معصدا بحسب اللغة ضرورة قطعاً بالتصديق أما معنى هذه اللفظة أو هي لدلالاتها
على معناها وأياها كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من أهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف
أنهم لا يعلمون إلا اللساني ولكون المعتبر في التصديق عمل القلب صح لني الإيمان عن بعض المقرين
باللسان دون القلب كما في الآيتين فانه أثبت فيها التصديق اللساني ولني الإيمان فعمل أن المراد به
أنما هو التصديق القلبي وفي الجواب أيضا حل ومعارضة لما نقل تواتره وتقرر الحل أن يقال
لا نزاع في أن التصديق اللساني يسمى إيمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في أنه يترتب عليه
في الشرع أحكام الإيمان ظاهرا فان الشارع جعل مناط الأحكام الأمور الظاهرة المنضبطة
والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه بخلاف اللساني فانه مكشوف بلا سترة فينبط به الأحكام
الدنيوية وأما النزاع فيما بين المكلف وبين الله تعالى أي في الإيمان الحقيقي الذي يترتب عليه
الأحكام الأخروية وتقرر المعارضة أن يقال ذلك المتواتر وأن دل على أن الإيمان مجرد الكلمتين
فهو معارض بالإجماع على أن المتفق كافر على أن ما سبق من النصوص المعارضة كاف في رد ذلك
السؤال هذا ولا يذهب عليك أن الكرامية الذين أشبهوا هذا الكلام إلى الرد عليهم لا يزعمون أن
الإيمان هو اللفظ بهذه الحروف كيف ما كانت حتى يلزمهم صدق اسم المؤمن في اللغة على ذلك
الفرض بل لتوان اللفظ بالكلام الدال على تصديق القلب أية المقاط كانت من غير أن يجعل
التصديق جزءا والحاصل أنه عندهم اسم للمفيد للمجموع (قوله فدل على أنه لا يمكن في الإيمان
قل اللسان) أي بمجرد فلا يرد على من اشترط معه معرفة القلب كالرقاشي أو اشترط معه
التصديق كالقطنان (قوله وأيضا الإجماع منعقد) هو رد آخر على الكرامية لأعلى المصنف لأن

(الأقربان)

ولهذا ذكرنا عدم الاستفسار عما في القلب (قوله وأيضا الإجماع منعقد الخ)

رد آخر على الكرامية لأعلى المصنف وموافقهم كما نوهم

الشهادة على ما زعمت الكرامية * ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجان واقرار باللسان وعمل بالاركان أشار الى نفي ذلك بقوله (فأما الاعمال) أي الطاعات (فهي تزايد في نفسها والايمان) في نفسه (لا يزيد ولا ينقص) فهنا مقامان (الاول) ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولاء قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه * وقد ورد أيضاً جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى (ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن) مع القطع بأن للشرط لا بدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وقد ورد أيضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) على ماهر مع القطع بأنه لا تحقق الشيء بدون ركنه ولا ينجى ان هذه الوجوه انما تقوم بحجة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمناً كما هو رأي المنزلة لا على مذهب من ذهب الى أنها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات المنزلة باجوبتها فيما سبق (المقام الثاني) ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان والقبول وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات

الاقرار عنده ركن لا يحتمل النقص (قوله على ما زعمت الكرامية) قالوا من أضر الكفر وأظهر الايمان يكون مؤمناً الا انه يستحق الخلود في النار ومن أضر الايمان وأظهر الكفر لا يكون مؤمناً ومن أضر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة (قوله ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء) كأن مراده جمهور مجموع الثلاثة ليوافق قوله في شرح المقاصد (١) انه مذهب جميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي وقال البخاري كتبت عن ألف وثمانين رجلاً ليس فيهم الا صاحب حديث كاهم كانوا يقولون الايمان قول وعمل (قوله مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة) أي بحسب الاصل والحقيقة أما عطف الجزء على الكل نحو (نزل الملائكة والروح) فاعتبار خطابي انقضى أن يجعل ذلك الجزء كالمستقل الخارج عن المعطوف عليه (قوله مع القطع بان الشرط لا بدخل في الشرط) فلا تدخل الاعمال المشروطة بالايمان فيه والا لزم كون الاعمال شرطاً لنفسها لانها جزء من الايمان وجزء الشرط شرط (قوله على ماهر) أي من أن العبد لا يخرج بالمصيبة عن الايمان (قوله وقد سبق تمسكات المنزلة) أي في جعل الطاعات ركناً من حقيقة الايمان بخروج تاركها بتركها عنه عند شرح قوله والكبيرة لا يخرج العبد المؤمن من الايمان (قوله لا تزيد ولا تنقص) هذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين والحكي عن الشافعي (٢) وكثير من

(١) قال في شرح المقاصد واذا تحققت لهؤلاء الفرق الثلاث يعني الرقائسي والقطاني والكرامية كثير خلاف في المعنى فأنما يرجع الى الاحكام انتهى (منه) (٢) قال في الارشاد اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقاً كما لا يفضل علم علماً ومن حمله على الطاعات سرا وعلاً وقدمال اليه القلاني فلا يبدأ إطلاق القول بأنه يزيد بالطاعات وينقص بالمصيبة ونحو لا تؤثر هذا انتهى (منه)

(قوله مع القطع بأن
العطف يقتضي المغايرة)
وأما عطف الجزء على
الكل كما في قوله تعالى
(نزل الملائكة والروح)
فتأويل جملة خارجة
باعتبار خطابي وكفى
بالظاهر حجة (قوله
لامتناع اشتراط الشيء
بنفسه) لان جزء الشرط
شرط أيضاً

(قوله وهذا) أي كونه زائداً بزيادة ما يجب الإيمان به (لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام) كما في بعض شروح المدة وشرح نظم الاوحدى (١٨٢) (قوله ولا خفاء في أن الإيمان التفصيلي أزيد) لتكثره بحسب تكثر

معلقاته من حيثها يجب الإيمان بها وإن لم تكثر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله أنه يزيد الخ) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لأن كون الدوام عبادة غير كونه إيماناً فإن الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لان حصول المثل الخ) قد يدفع بأن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الإيمان) فرضاً كان أو نقلاً كما هو مذهب الخوارج والملافة وعبد الجبار المهداني أو فرضاً فقط كما هو مذهب الحشائيين وأكثر معتزلة بصرى * فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان * قلت التوافل بما يقع جزءاً من الإيمان

ناردين
لايمان

أو ارتكب المعاصي فتصدق به باق على حاله لا يغير فيه أصلاً والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله من أنهم كانوا آمنوا في الجلة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص * وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام * وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والإيمان واجب اجبالاً فاعلم اجبالاً وتفصيلاً فاعلم تفصيلاً ولا خفاء في أن الإيمان التفصيلي أزيد بل أكمل وما ذكر من أن الاجبالي لا يخطئ عن درجته كما مر فانه هو في الانصاف باصل الإيمان * وقبل أن الثبات والدوام على الإيمان زيادة عليه في كل ساعة * وحاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان لما أنه عرض لا يبقى الا بجدد الامثال * وفيه نظر لان حصول المثل بعد انقضاء الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلاً * وقبل المراد زيادة نمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى أن الاعمال من الإيمان فتبوله الزيادة والنقصان ظاهراً ولهذا قيل إن العلماء أنه قبل الزيادة والنقصان وهو مذهب الاشعرية والمعتزلة وهو ظاهر الكتاب والسنة وقال الامام الرازي وكثير من المتكلمين أنه بحث لفظي متفرع على تفسير الإيمان فان قلنا هو التصديق فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال إما وحدها أو مع التصديق فتفاوت وستأتي الإشارة الى هذا في الشرح (قوله والآيات الدالة الخ) أي كقوله تعالى (زادهم إيماناً * ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم * ويزداد الذين آمنوا إيماناً * وما زادهم الا إيماناً ونسباً) (قوله ولا خفاء في أن الإيمان التفصيلي أزيد) أي لتكثره بحسب تعلقاته من حيث أنه يجب الإيمان بها على التفصيل وإن لم تكن متكررة بحسب ذواتها لما سبق من أن الإيمان هو التصديق بالجميع (قوله وحاصله أنه يزيد الخ) قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم بفضل من عسدها باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى إياه من غامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فينفع للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات فثبت له أعداد من الإيمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون إيماناً أكثر انتهى ومنه يتبين سقوط ما يتوهم من أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى ووجه سقوطه أن كون الدوام عبادة غير كونه إيماناً فإن الدوام على التصديق غير التصديق والكلام في زيادة الإيمان (قوله وفيه نظر) دفعه في شرح المقاصد بأن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الإيمان) أي مع التصديق كما هو المشهور ومذهب السلف أو وحدها فرضاً كانت أو نقلاً كما هو مذهب الخوارج وأبي الهذيل وعبد الجبار أو فرضاً فقط كما هو مذهب أبي علي وأبي هاشم وأكثر المعتزلة البصرية * فان قيل على تقدير كونه اسماً للاعمال أولى بأن لا يحتل الزيادة والنقصان لانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا إيمان دونه ليكون ناقصاً * أجيب بأنه إنما يرد على من يقول بانتفاء الإيمان بانتفاء شيء من الاعمال أو التروك كما هو مذهب المعتزلة ومن وافقهم لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الا أن الزيادة والنقصان على هذا إنما هي في كمال

(الإيمان)

لأنما يشرع جزءاً وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضاً فيقع جزءاً من غير أن يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة * وأيضاً قد يتقصر بعض أنواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء أو بعض أفرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل يمكن أن لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل أن يجب عليه

هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان * وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والتقصان بل تفاوت قوة وضعف القطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطعن قلبي * بقي هنا بحث آخر وهو ان بعض القدوية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة وأطبق علماءنا على فساد لان أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا واتما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى (وجحدوا بها واستيقظوا أنفسهم ظلما وعلوا) فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقظها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يتاب عليه ويجمل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا متكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشئ وبين شككنا في انها بالاثبات او بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والابقاع * فمجموع تلك الكيفيات يكون

شيء وبه يعلم أن الايمان عند المعزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة أو واجب كذلك فتدبر

الايمان لاني أصله وقد يجاب أيضا عن الآخرين بان العبادات منها ما يقع جزاء ولا يشرع جزاء فيأتي زيادة الايمان ونقصانه باعتباره وذلك كالتوافل بأسرها وبعض الفرائض نحو زيادة القراءة والقيام في الصلاة * على ان من الفرائض ما يثبت وجوبه كالزكاة عن الفقير أو ينقص أفرادها بحسب قصر العمر فينقصه أعمال المزكي والاطول عمرا وبهذا يعلم أن الايمان عند المعزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة أو واجب لا يخرج عنه واجب (قوله وقال بعض المحققين) * قال في المواضع الحق ان التصديق يقبل الزيادة والتقصان بحسب الذات قوة وضعف * فان قيل قولكم الواجب اليقين لا يتفاوت والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقص * قلنا لا نسلم ذلك لانه يقتضي أن يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ابراهيم الخليل ولكن ليطعن قلبي وفي شرح المقاصد ما يوافقه وأجاب عن قولهم الواجب اليقين فلا يتفاوت بان اليقين من باب العلم والمعرفة وهو غير التصديق قال ولو سلم انه التصديق وأن المراد به ما يبلغ حد الاذعان والقبول فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من أجل البديهيات الى أخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند حصول الجزم وزوال التردد التفاوت باق بحاله وعلى هذا مشى النووي في شرح مسلم فقال انه الاظهر ولهذا قال البخاري في صحيحه قال ابن مليكة أدركت ثلاثين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم أحد يقول انه على ايمان جبرائيل وميكائيل (قوله وهذا ما ذكره بعض المحققين) المراد به صدر التريمية وحاصل ما ذهب اليه ان التصديق أمر اختياري هو نسبة الصدق الى الخبر اختيارا قال الشارح ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملية المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكونه وبتدبر

(قوله وبهذا الاعتبار) أي باعتبار التحصيل فإن التكليف بالنبي بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل وأما جعل التكليف بالإيمان تكليفاً بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعاً وقوله تعالى (آمنوا بالله) والحق ان النظري مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد يمتد بقبضه عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة (١٨٤) التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف (قوله ولا تكني المعرفة)

بالاختيار في مباشرة الاسباب وضرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان وكأن هذا هو المراد بكونه كيباً اختيارياً ولا تكني المعرفة في حصول التصديق لانها قد تكون بدون ذلك * نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقاً ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل للمعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرویدن وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المتكبرين المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (والإيمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والافتقار بمعنى قبول الاحكام والاعتقاد وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من

فن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه الصلاة والسلام بفتنة يكون مكلفاً بتحصيل ذلك اختياراً حينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقاً عنده * فان قلت يلزم أن تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصوراً عنده * قلت التصديق الإيماني عنده نوع من التصديق للميزاني وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والافتقار للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء

تصديق من غير أن يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى انتهى وهو يحصل المذكور هنا (قوله وبهذا الاعتبار) هو اشارة الى دفع سؤال تقريره ان التصديق يكون حينئذ من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالإيمان وتقرير الدفع ان الامر به باعتبار اشتاله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وبالجملة كل نظري مقدور ولو بالواسطة بحسب التحصيل (قوله وكأن هذا هو المراد) أي مراد من جعل الإيمان أمراً اختيارياً كالبعض السابق وحاصل مذهبه على هذا التوجيه ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقاً عنده (قوله لانها قد تكون بدون ذلك) أي كما لمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي صلى الله عليه وسلم (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والافتقار للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فيلزم الاتحاد المطلوب (قوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا الآية) تقريره ان كلمة غير في هذه الآية ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في قرية لوط بيتا غير بيت من المسلمين لانه كذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهله فيجب أن يقدر المشتري منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب أن يتحد الإيمان بالاسلام وهو المطلوب ولا يمتنع به ان يكون لصحة الاستثناء الإحاطة والشمول ولا يتوقف على اتحاد المفهوم لما سيأتي من أن المراد بالاتحاد عدم التباين بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة أيضا بل يصح مع كون المؤمن أعم كقولك أخرجت العلماء

به النبي عليه السلام فيرادف الإيمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده) أي الاتحاد قوله (فلم) تعالى (فأوجدنا فيها غير بيت من المسلمين) أي لم نجد في قرية لوط أحداً من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين وأما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها وليلائم كلمة من * واعتراض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك أخرجت العلماء فلم أترك البعض النجاة وقد يستدل بقوله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) والإيمان يقبل من طالبه * ويرد عليه انه ليس المراد غير الاسلام في المفهوم وهو ظاهر فيجوز أن يكون الاسلام أعم فاذننت من يتبع غير العلم الشرعي فقد سهاست تحكيم سهو من يتقن علم الكلام

(قوله وبالجمله الخ) تصوير للمدعى يعنى ان المراد بالوحدة عدم تحصيل (١٨٥) أحدهما عن الآخر وهو أهم من

الترادف والتساوى وثبت

بكل منهما (قوله فيما

أخبر به من أوامره)

أي فيما أرسل ولك أن

تقول الامر بالشئ يتضمن

الاخبار عن وجوبه مثلا

(قوله والاسلام هو الخضوع

والانقياد لأوامره تعالى)

فهو تصديق خاص بأن

الله تعالى حق وذات استلزام

التصديق بساتر أحكامه

فيتنمى تأثير ظاهر (قوله

وهو في الآية بمعنى الانقياد

الظاهر) والاولى أن يقال

قولهم أسلمنا لا يستلزم

تحقق مدلوله ولذا يصح

أن يقال ولكن قولوا

آمننا (قوله فان قيل قوله

عليه السلام الخ) هذا

معارضة في المقدمة كان

الاول معارضة في المطلوب

أعني الاتحاد وقد يقال

إذا اشترط في الشهادة

مواطاة القلب كما هو

الحق بدل الحديث على

أن الاسلام لا يتفكك

عن التصديق فلا يرد

سؤال على المشايخ وليس

بشيء لان مراد المشايخ

عدم التفكك من الطرفين

والتصديق لا يستلزم

المسلمين) وبالجمله لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن ولا يعنى بوحدهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا عدم تمايزها بمعنى أنه لا يتفكك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من أن الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لأوامره تعالى وهذا لا يتحقق إلا بقبول الامر والنهي فالإيمان لا يتفكك عن الاسلام حكما فلا يتمايزان ومن أثبت التمايز يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر منهما والاظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى (قالت الاصراب آمننا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) صريح في تحقق الاسلام بدون الإيمان * قلنا المراد به ان الاسلام المعبر في الشرع لا يوجد بدون الإيمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على أن الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي * قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الإيمان بالله وحده قالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان

قل أترك الا بمعنى النجاة لكان شيا (قوله وبالجمله) هو تصوير وتحرير للمدعى يعنى أن ليس مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التمايز حقيقة الترادف بل عدم التمايز بمعنى الاتفكك أى عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وبه يظهر أن لزاما في المسئلة فان الانعارة لا يجوزون الاتفكك بينهما (قوله لما ذكر في الكفاية) وفي التبصرة أيضا الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قال لان الإيمان اسم للتصديق بشهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وأنه له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسم للمؤمن نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك خفصلا من طريق المراد منهما على واحد ثم قال لو كان الاسمان متمايزين لتصور وجود أحدهما بدون الآخر وتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن وهو باطل قطعا (قوله فيما أخبر به من أوامره ونواهيه) المراد فيما أرسل للاخبار به وتبليغه من أوامره ونواهيه ويجوز أن يقال أطلق لفظ الاخبار على الاوامر والنواهي لان الامر بالشئ يتضمن الاخبار عن وجوبه أو نفيه والذى عنه يتضمن الاخبار عن تحريمه أو كراهيته (قوله هو الانقياد والخضوع لأوامره) أي بالاعتراف والتصديق بأن الله هو الحق وهو وان لم يستلزم التصديق بساتر الاحكام المعلومة من الدين ضرورة لكنه لا يعتمد به الا بقبول ذلك والاذعان له وهو حقيقة الإيمان فلا تمايز بينهما (قوله فان قيل الخ) هذا المؤول معارضة في المطلوب أعني الاتحاد كما كان السؤال الذي بعده معارضة في المقدمة القائلة ان الاسلام قبول الاحكام والاذعان * وحديث الاسلام أن تشهد أخرجه الشيخان وغيرها * وحديث أتدرون ما الإيمان أخرجه أيضا من رواية ابن عباس رضي الله عنهما * وحديث الإيمان بضع وسبعون أخرجه مسلم والاريمة وهو في البخاري أيضا لكن بلفظ بضع وستون ثم البضع بكسر الباء على المشهور ويفتحها على القليل ما بين الثلاثة والعشرة

{ ٢٤ — حواشي المفائد أول } الأعمال * على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام

(قوله وذهب بعض
الحقّين الخ) حاصل
كلامه ان الايمان المتوط
به النجاة أمر خفي له
معارضات خفية كثيرة
من الهوى والشیطان فتند
الجزم بمحصله لا أمن
من ان يشوبه شيء من
مناقب النجاة من غير علم
بذلك * قال في شرح
المقاصد وهذا قريب لولا
مخالفته لما يدعيه النور من
الاجماع (قوله بناء على ان
العبرة في الايمان والكفر
الخ) يعني انه المنجي والمردى
لا يعني ان ايمان الحال ليس
بايمان وكفره ليس بكفر
ومعنى قوله السعيد من
سعد في بطن أمه ان
السعادة المتعد بها لمن
علم الله أنه يحتم له بالسعادة
كذا في شرح المقاصد فلا
يرد ما قيل يلزمهم ان يكون
المشرك مؤمناً سعيداً بالفعل
اذ مات على الايمان فيكون
التصديق ركناً بمحمل
السقوط

وأن تعبطوا من المقم الحس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول
لا إله الا الله وأدناها إماطة الاذى عن الطريق (وإذا وجد من البعد التصديق والاقترار صحيحه
أن يقول أنا مؤمن حقاً) لتحقيق الايمان له (ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله) لأنه
إن كان للشك فهو كفر لا محالة وإن كان للتأدب وإحالة الامور الى مشيئة الله تعالى أو للشك
في العاقبة والمآل لا في الآن والحال أو للتبرك بذكر الله تعالى أو التبري عن تزكية نفسه
والاعجاب بحجته فلاولى تركه لما به يومه بالشك في الآن ولهذا قال ولا ينبغي دون أن يقول لا يجوز لانه
اذالم يكن للشك فلا معنى لنى الجواز * كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين
وليس هذا مثل قولك أنا شاب ان شاء الله لان الشاب ليس من الافعال المكتسبة ولا مما يتصور
البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك أنا زاهد متق
ان شاء الله * وذهب بعض الحقّين الى أن الحاصل للمبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن
الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار
اليه بقوله تعالى (أولئك هم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم) انما هو
في مشيئة الله تعالى * ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح أن يقال أنا مؤمن ان شاء الله بناء
على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالحاشية حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان
وان كان طول عمره على الكفر والمعصية وان الكافر الشقي من مات على الكفر فهو مؤد بالله
على الصحيح وقيل من ثلاثة الى تسعة وقيل من اثنين الى عشرة وقيل من واحد الى تسعة (قوله
حتى الصحابة والتابعين) أي حتى كثير منهم بل قد نقل عن أكثر السلف من الصحابة والتابعين
ومن بعدهم ومن الفقهاء عن الشافعية والمالكية والجلابة ومن المتكلمين عن الاشعرية والكلابية
ومن واقفهم (قوله وليس هذا الخ) هو جواب عما يقال ان لم يكن الايمان ثابتاً فهو كفر وان
كان ثابتاً فهو هذيان بمثابة أن يقول القائل أنا شاب ان شاء الله (قوله وذهب بعض الحقّين)
بوضع كلامه ما حكاه في شرح المقاصد من أن التصديق الايمان المتوط به النجاة أمر خفي له
معارضات خفية كثيرة من الهوى والشیطان والخذلان قلره وان كان جازماً بمحصله له لكن
لا يأمّن أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم له بذلك قال وهذا قريب لولا مخالفته لما
يدعيه النور من الاجماع والتعويل على ما قاله إمام الحرمين من أن الايمان ثابت في الحال قطعاً من
غير شك فيه والايمان الذي هو علم الفوز آية النجاة هو ايمان الموافقة أي الاتيان والحصول آخر
الحياة وأول منازل الآخرة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الايمان الباجز
وبهذا يرتفع النزاع بين الفريقين كما سيأتي في الشرح (قوله لهم مغفرة وأجر عظيم) كذا فيما
وقفت عليه من النسخ وهو تلقيق ونظم الآية انما هو (لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق
كريم) أو (لهم مغفرة ورزق كريم) (قوله بناء على أن العبرة في الايمان والكفر الخ) أي بمعنى
أن ذلك هو المنجي والمهلك لا بمعنى أن ايمان الحال وسعادته ليس بايمان وسعادة وكفره وشقاوته
ليس بكفر وشقاوة ومعنى قولهم السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شق في بطن أمه ان
من علم الله تعالى عن السعادة للمعبرة التي هي سعادة الموافقة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافقة وبالعكس

وان كان طول عمره على التصديق والطاعات على ما أشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس (وكان من الكافرين) ويقول عليه السلام السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه. أشار الى ابطال ذلك بقوله (والسعيد قد يشقي) بأن يرتد بعد الأيمان فعوذ بالله (والشقي قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر (والشقي يكون على السعادة والشفاعة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما أن الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكون الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما من أن القديم لا يكون محلا للحوادث * والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان أريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان أريد به ما يترتب عليه النجاة والثرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بمحصله في الحال فمن قطع بالحصول أراد الاول ومن فوض الى المشيئة أراد الثاني (وفي ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خلقه ليرزق بها عاقلهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة) أي مصلحة وعاقبة جيدة وفي هذا إشارة الى أن الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت الخبيثة والبراهمة ولا يمكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين * ثم أشار الى وقوع الارسال وقائده وطريق نبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد أرسل الله تعالى رسلا من البشر) الى البشر (مبشرين)

(قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) أي ترجيح جانب الوقوع وتخرجه عن حد المساواة كاستقامة احد الطرفين مع قرينه وأمنه ويرد عليه ما سبق من إجمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح * والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه

وان السعيد الذي يستد بسعادته من علم الله تعالى انه يحتم له بالسعادة وكذا الشقاوة فلا يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيداً بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحصل السقوط * وحديث السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه أخرجه البزار من حديث أبي هريرة قال ابن طاهر واسناده متصل ورواه مسلم في صحيحه * ووقفا على ابن مسعود بافظ الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره (قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح) التي ينظم بها أمر الماعش والمعاد هذا ما ذهب اليه جمع من المتكلمين مما وراء النهر قال الشارح وأنت خير بان في ترويج أمثال هذا المقال توسيع محال الاعتزال فان المعتزلة لا يعمنون بالوجوب على الله تعالى سوى ان تركه لقبحه غل بالحكمة فالحق ان البشة لطف من الله تعالى ورحمة بحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المنسوب في سائر الإلطاف (قوله والبراهمة) كذا في البداية وغيرها وهو مخالف لما في شرح المقاصد من أن البراهمة لا يشكرون النبوة لاستحالتها بل لعدم الاحتياج اليها ^(١) (قوله ولا يمكن يستوي طرفاه) في البصرة انه قول جميع متكلمي أهل الحديث سوى أبي العباس القلانسي (قوله ثم أشار الى وقوع الارسال الخ) بقوله وقد أرسل الله رسلا وقائده بقوله مبشرين ومبينين * وطريق نبوته بقوله وأيدهم بالمعجزات * وتعيين بعض من ثبت رسالته بقوله وأوهم آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم ثم

(١) عبارة المتكروك للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج كالبراهمة جمع من الهند أصحاب برهام ومنهم من لزمه ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات الى آخر كلامه (منه)

لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنفذين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك بما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا تبصر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين) فانه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل أحوالهما وطريق الوصول إلى الأول والآخر من الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام الناقمة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفة ما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق إلى الجزم بأحد جانبيه ومنها ما هي واجبات أو مستحبات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل أكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل ليان ذلك كما قال تعالى (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) (وأيدهم) أي الانبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الايمان بمثله وذلك لانه لو لا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى المادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى أحد بمحض من جماعة أنه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجوز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جيل أحد لم يتقلب ذهباً مع امكانه في نفسه فكذا هنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها أحد طرق العلم القطعي كالحس ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله أو لكونها لا لترض التصديق أو كونها لتصدق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى أنه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (وأول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم) أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهى مع القطع

(قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه عليه السلام بين أمر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهد بهدائه ولم ينفع برحمته وقد بوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بأنهم آمنوا بدعائه من الخسف والسحق وأنت خير بأنه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهي أمر يظهر بخلاف ما) قيل لا بد من قديمه وواقفة الدعوى احترازاً عن مثل نطق الجناد بأنه مفتر كذاب وأجيب بأن ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقدمت في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فقد ذكره (قوله على انه قد أمر ونهى) أما الامر فهو قوله تعالى (اسكن أنت وزوجك الجنة) وأما النهي فهو قوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) الآية هذا لكونه كوفي المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البينة لانه في الجنة ولا أمة له هناك فلم يرد أن يقال لا تكفي حواء أمة له في الجنة

تخصيص البشر للاشارة الى الرد على من ينكر ارسال البشر الى البشر كما قالوا أبشر بهدوتنا وليس احترازاً لقوله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس) ولما حكاه ابن عبد البر في التمهيد من الاجماع على دخول الجن فيمن يمت اليه محمد صلى الله عليه وسلم (قوله وتفاصيل أحوالها) هو مبتدأ خبره مما لا يستقل به العقل والضمير للثواب والعقاب (قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه صلى الله عليه وسلم بين أمر الدين والدنيا لكل أحد قبله الفائزون وصرف عنه الكافرون فلم يسموا برحمته (قوله أمر يظهر بخلاف العادة) أي قصد به اظهار الصدق كما مر أول الكتاب فيخرج ما لا يوافق الدعوى كمنطق الجناد بأنه مفتر كذاب على ان ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد الدعوى ولا شهادة بدون الموافقة (قوله ولما بان) هو من البدونة أي امتاز واقصا أو من الظهور وعن بمعنى من (قوله أمر ونهى) هما بصيغة البناء للمفعول لا الفاعل كما زعم والمراد انه أمر ونهى للتبليغ فلا يرد أن أم موسى أمرت بلا واسطة

بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفراً . وأما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة . أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر . وأما اظهار المعجزة فلوجهين . أحدهما أنه أظهر كلام الله تعالى ونحدي به البقله مع كمال بلاغهم فعبزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع هالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجته وأعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الايمان بشيء مما يدعيه فدل ذلك قطعاً على أنه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم علماً مادياً لا يقدر فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية . وثانيها أنه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه أعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفصيلها آحاداً كشجاعة على رضي الله عنه وجود خاتم وهي مذكورة في كتاب السير . وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبتمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة واقدمه حيث تحججوا بالابطال وثبوتهم بمصصة الله تعالى في جميع الأحوال وتسامه على حاله لدى الأحوال بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعماً ولا الى القدح فيه سبيلاً فان العقل مجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه بفترتي عليه ثم يمله ثلاثاً وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة . وثانيها أنه ادعى ذلك الامر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع وأنهم مكارم الاخلاق وأكل كثيراً من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعدده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك وإذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين وأنه المبعوث الى كافة الناس

بقوله تعالى (أن اذقيه في التابوت) وأم عيسى كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك) قبل الامر كقوله تعالى (اسكن أنت وزوجك الجنة) والتمهي كقوله (ولا تقرا هذه الشجرة) ويرد عليه ان الاجتهاد بالرسالة كان بعد تلك القصة بدليل قوله تعالى (فنوي . ثم اجتبه ربه فتأب عليه وعدي) ولأنه في الجنة ولا أمة له هناك كذا في المواثف وغيره (قوله لم يكن في زمنه نبي) أي فيكون الامر والنهي بواسطة نبيخ ذلك النبي (قوله وكذا بالسنة) روى الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري وحسنه مرفوعاً أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا نغر ويدي لواء الحمد ولا نغر وما من نبي يومئذ آدم فن سواء الا تحت لوائي وروى الطبراني في الاوسط بسند لين فيه ابن لهيعة عن أبي ذر قال قلت يا رسول الله من أول الانبياء قال آدم قلت نبي كان قال نبي مكلم (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) ما سبق من الاستدلال هو المصداق في ثبوت النبوة والزام الحجة على المعاند والمجادل وبناء على دعوى النبوة واظهار المعجزة إما مع تبيينها أو مع اجمالها والقرض من هذين الوجهين الثبوت والتسميم وزيادة الطمانينة وقوة الاستبصار ومبني الاول منهما على أنه مكمل بالفتح على وجه لا يوجد في غير النبي ومبني الآخر على أنه مكمل لتبينه على ذلك الوجه أيضاً (قوله وأنه المبعوث الى كافة الناس) أي لحديث الصحيحين وكان النبي يبعث الى قومه خاصة ويبعث الى الناس عامة

(قوله لم يكن في زمنه نبي آخر) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وجهاً وفيه تأمل لانه قد أمرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى (أن اذقيه في التابوت) وأم عيسى عليه السلام كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك بمجذع النخلة) والحق ان الامر بلا واسطة إنما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وأمر آدم كذلك (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) مبني الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين أو الاجمال ومبني الاستدلال الثاني على أنه مكمل بالفتح على وجه لا ينصور في غير النبي ومبني الاستدلال الثالث على أنه مكمل بالسكر على ذلك الوجه أيضاً وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة

بل الى الجن والانس ثبت أنه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى * فان قيل فنورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده فينبذ لا يكون صلى الله عليه وسلم آخر الانبياء * قلنا نعم لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم لان شريعته قد لسخت فلا يكون اليه وحي ولا نصب أحكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الامسح أنه يهلى بالناس ويؤمنهم ويقتدى به المهدي لانه أفضل قناتة أولى (وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث) على ما روى أن النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف وأربعة وعشرون ألفا وفي رواية مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا (والاولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) ان ذكر عدد أكثر من عددهم (أو يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عدد أقل من عددهم يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتاله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء وغير النبي من الانبياء بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله

ولنوله تعالى (وما أرسلناك الا كافة للناس) وقد يقال ان بعثة نوح عليه السلام كانت أيضا عامة لما أن الله تعالى قد أغرق بالطوفان جميع أهل الارض الا نوحا ومن معه وقد قال تعالى (وما كنا معذرين حتي نبعث رسولا) ولم يكن في عهده رسول سواه * واجيب بأن المراد نبي العذاب قبل الارسال الذي تقوم به الحجة على المهلكين وان لم يكن ارسالا اليهم اذ لا فرق في ذلك بين انسان واسان لكل منهما عقل يهتدى به الي ما فيه نفعه ويعرف به ما فيه ضرره وبأن المبعوث الى قومه لم ينه عن دعاه غيره الى الله وهو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (قوله بل الى الجن والانس) في الاقتصار عليهما اشعار بخروج الملائكة وهو ما صرح به الحلبي والبيهقي في التفسير وحكي الامام الرازي والبرهان النقي في تفسيرهما الاجماع عليه وذهب قوم الى خلافه لقوله تعالى (ليكون للمالين نذيرا) (قوله كما زعم بعض النصارى) أي وبعض اليهود كما في شرح المقاصد زعمنا منهم انه الاحتياج الى النبي اما كان للعرب خاصة دون أهل الكتابين وهو مردود باحتياج الكل الى من يجدد أمر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى أكثر لاختلاف دينهم بالتحريف وأنواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله تعالى (قوله لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم) وما ورد من انه يضع الجزية ولا يقبل الا الاسلام فهو من ديننا وشريعتنا لان نبينا صلى الله عليه وسلم بين انبياء شرعية هذا الحكم وقت نزوله (قوله ولا نصب أحكام) المعطوف للتفسير والمعنى أنه لا يكون منه نصب أحكام يوحى اليه بنصها اذ لا يجمع ان يوحى اليه بما فيه ارشاد بما يتعلق بامر حرب ونحوه مما لا يخرج عن الدين الحمدي وقد جاء التصريح بوقوعه في صحيح مسلم * وحديث عدد الانبياء أخرجه الرواية الاولى منه أحمد من وجه ضعيف في مسند أبي أمانة الباهلي عن أبي ذر وأما الثانية فلم أظفر بخبرها (قوله جميع الشرائط) أي شرائط القبول من العقل والبلوغ

(قوله لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم) وما روى من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجهه انه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم الى وقت نزول عيسى عليه السلام لانتهاء جنتهم من شريعتنا على انه يحتمل أن يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علة كما في سقوط نصب مؤامة القلوب (قوله على تقدير اشتاله على جميع الشرائط) مثل العقل والاضط والمعدة والاسلام وعدم الظن

لا يحتمل الزيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لأن هذا معنى النبوة الرسالة (صادقين ناصحين) للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا إشارة إلى أن أنبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة أما عمداً فبالاجماع وأما سهواً فعند الأكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعبده بالاجماع وكذا عن نعت الكبار عند الجمهور خلافاً للمثوبة وإنما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل وأما سهواً فيجوز لا أكثرين وأما الصغائر فيجوز عمداً عند الجمهور خلافاً للجائي وأتباعه ويجوز سهواً بالاتفاق إلا ما يدل على الحسة كسرفة لقمة والتطيف بحجة لكن المحققين اشترطوا أن ينهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي وأما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة إلى امتناعها لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب نفرة كعهر الأمهات والفجور والصغائر الدالة على الحسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة

والإسلام والمعادلة وشرائط العمل من عدم المعارض وغيره (قوله هذا معنى النبوة والرسالة) قد سبق التنبيه على أن هذا اختيار الشارح وأن المشهور قول الجمهور وهو أن النبوة أعم من الرسالة (قوله أما عمداً فبالاجماع) اذ لو جاز عليهم القول والافتراء فيما يبلغونه من الأحكام لادى إلى إبطال دلالة المعجزة وهو محال (قوله وأما سهواً فعند الأكثرين) خلافاً للقاضي أبي بكر فإنه يجوز صدور الكذب عنهم فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام سهواً ونسباً مصيراً منه إلى عدم دخوله تحت التصديق المقصود بالمعجزة فإن المعجزة إنما دلت على صدقه فيما هو منذ ذكر له وعامد إليه وأما ما كان من النسيان وفنات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلائلها هكذا في المواقف وغيره ومنه يعلم أن الاجماع إنما هو في نعت الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه وإن المراد بسائر الذنوب هو ما سوى الكذب فيه سواء كان كذباً في غيره أو معصية أخرى وهو مقتضى ما في شرح المقاصد (قوله بالاجماع) خالف في ذلك الإرادة من الخوارج فجوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر وقد نبه عليه في شرح المقاصد ولم يقيده به هنا (قوله وإنما الخلاف الخ) قال القاضي والمحققون من الإشاعة أن المعصية فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبار عنهم يستفاد من السمع وقالت المعتزلة بناء على أصلهم الفاسد في القبح العقلي وجوب رعاية الأصلح يتمتع ذلك عقلاً لأن ظهور الكبار عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبهم في أعين الناس فيؤدي إلى النفرة عنهم وعدم الاتقياء لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم * ورد بأن الفساد في الظهور والكلام في الصدور (قوله فيجوز لا أكثرين) المختار خلافه كما في شرح المواقف وغيره (قوله ويجوز سهواً بالاتفاق) كذا في المواقف أيضاً وفيه نظر فقد نقل عن الأستاذ أبي إسحاق والشهرستاني وعياض المتمدن وحكاية ابن برهان عن اتفاق المحققين أي من الانصرية وغيرهم كالحافظ والنظام والأصم والجمهر ابن بشر * والمهر بنتج فسكون أو بفتحين هو الزنا * والشيعة بكسر المعجمة وسكون التحتانية هم الذين شابهوا علما وقالوا أنه الإمام الحق بالنسب وإن الإمامة لا تخرج عنه ولا عن أولاده

(قوله أما عمداً فبالاجماع) أي الكذب عمداً فيما يتعلق بأمر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال وهكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعد إليه وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعني به ما سوى الكذب في التبليغ (قوله أو العقل) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدي إلى النفرة الثمانية عن الاتقياء وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة * ويرد عليه أن الفساد في الظهور والكلام في الصدور

(قوله جوزوا اظهار الكفر تقية) اي خوفا لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في الهلكة * ورد بانه يفضي الى اخفاء الدعة
بالكلية اذا ولي الارقات بالتقية (١٩٢) وقت الدعوة * وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليها السلام في زمن

قبل الوحي وبمده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية * اذا قرر هذا فاعقل عن الانبياء ثم
يشعر بكذب أو مصيبة فسا كان منقولا بطريق الآحاد فردود وما كان بطريق التواتر فصر
عن ظاهره ان أمكن والافحبول على ترك الاولى أو كونه قبل البينة وتفصيل ذلك في السج
اليسولة (وأفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى (كنتم خير أمة) *
ولا شك أن خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستد
بقوله عليه السلام أنا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل مر
اولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره) على ما دل عليه قوله تعالى (لا يسبقونه بالقول
وهم بأمره يعملون) (لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) (لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة)
اذ لم يرد بذلك قتل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل
واقراط في شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويمانيه الله بالمسخ تقرير
وتقصير في حالهم * فان قيل أليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل حجة استثنائه منهم *
قلنا لا يدل كان من الجن فسق عن أمر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة
الدرجة وكان جنيا واحدا منمورا بالعبادة فيها بينهم صح استثنائه منهم تغليا وأما هاروت وماروت
فالأصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتغذيهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب
الانبياء على الزلة والسهو وكذا يعظان الناس ويملآن السعير ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا
كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به (وقد تعالى كتب أثرها على أنبيائه وبين فيها أمره ونبيه

(قوله اظهار الكفر تقية) أي عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في الهلكة *
ورده في المواقف بانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذا ولي الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف
بسبب قلة المواقف أو عدمه * وقضه أيضا شارحه بدعوة ابراهيم وموسى في زمن فرعون
مع شدة خوف الهلاك * وأنت خير بان الجواز لا ينافي المدم * على انه يجوز أن ينتفي خوف الهلاك
في بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله بحسب كمالهم في الدين) أي كما يشير اليه تمام الآية وهو قوله
تعالى (تأمرزون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) * وحديث أنا سيد ولد آدم سبق
تخرجه (قوله لانه لا يدل الخ) قد يقال المراد النوع الانساني كما هو المتعارف المتبادر والاولى التمسك
بحديث الصحيحين أنا سيد الناس يوم القيامة أو بحديث الترمذي أنا أكرم الاولين والآخرين
على الله ولا فخر (قوله وكان من الملائكة) والام يتناولها لامر بالسجود فلم يكن قاسقا عن أمر ربه
وقد يجاب بأن الامر للاعلى أمر للإدنى (قوله بدليل حجة استثنائه) اذا الاصل في الاستثناء الاتصال
(قوله تغليا) أي استثناء طريق حجة اتصاله التخليب في المستثنى منه وحقيقة المعنى واذ قلنا جماعة
منهم ابليس (قوله بل في اعتقاده) أي اعتقاد انه مأذون فيه من قبل الله تعالى لا في اعتقاد حجة
فانه حق لا امرية فيه (قوله والعمل به) أي بناء على انه يتضمن الكفر اذ لا يؤثر بدونه فان أمكن

فرود وفرعون مع شدة
خوف الهلاك وفيه بحث
لجواز دفع خوف الهلاك
في بعض الصور باعلام
من الله تعالى (قوله فصر
عن ظاهره) أي بطريق
صرف النسبة الى غيرهم
فان الحمل على ترك الاولى
وتجوز صرف عن الظاهر
أيضا وفيه توجيه آخر
يحمل العام على ما عيدا
الحائض المقابل (قوله
ولا شك أن خيرية الامة
الخ) فيه منع ظاهر لجواز
ان تكون الخيرية بحسب
سهولة إضادهم ووفور
عقلهم وقوت باعائهم وكثرة
أعمالهم (قوله لانه لا يدل
على كونه الخ) قد يقال
المراد باولاد آدم في العرف
هو نوع الانسان وهو
المتبادر أيضا وفيه ما فيه *
وقد يوجه أيضا بأن في
اولاده من هو افضل منه
كروح أو ابراهيم أو موسى
أو عيسى عليهم السلام على
اختلاف الأقوال وفيه
ضعف أيضا قد قيل بأن
آدم عليه السلام هو الافضل
لكونه ابا البشر والاولى

بانه يستدل بقوله عليه السلام أنا أكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر (قوله بدليل حجة استثنائه) اذا الاصل في الاستثناء (محذر)
هو الاتصال * وايضا لو لم يندرج في الملائكة لم يتناولها لامرهم بالسجود فلم يوجد فسخه عن أمر ربه * وقد يجاب بأن أمر الاعلى
يتضمن أمر الادنى بلا امرية (قوله صح استثنائه منهم تغليا) فيشذكون الامر بالسجدة لجماعة فيهم ابليس وغيرهم بالملائكة تغليا

ووعده ووعده) وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وأتم التعداد والتفاوت في النظم المقروء
 بالمسموع وبهذا الاعتبار كان الأفضل هو القرآن ثم التوراة والإنجيل والزيور كما أن القرآن
 لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل
 ورد في الحديث وحقيقة التفضيل أن قراءته أفضل لما أنه أنفع أو ذكر الله تعالى فيه أكثر
 الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها (والمعراج رسول الله صلى الله
 عليه وسلم في البقعة بنحضة إلى السماء ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلى حق) أي ثابت بالخبر
 المشهور حتى أن منكره يكون مبتدأ وانكاره وأدعاء استحالة عما ينبغي على أصول الفلاسفة
 والأفارق والالتماس على السموات جائز والأجسام متناهية يصح على كل ما يصح على الآخر والله
 تعالى قادر على المكتات كلها * فقوله في البقعة إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في المنام على
 ما روي عن معاوية رضي الله عنه أنه سئل عن المعراج فقال كاتب رؤيا صاحبته وروي عن عائشة رضي
 الله عنها أنها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال تعالى (وما جعلنا الرؤيا التي
 سحر لا ينصفه لم يكن كفراً قال الشيخ أبو منصور القول بأن السحر كفر على الإطلاق خطأ
 بل فيه تفصيل فإن كان في ذلك رد ما لم من شرائط الإتيان فهو كفر والا فلا) قوله وهو واحد
 أي من حيث أنه كلام الله تعالى لأنه صفة الأزلية التي لا تتكرر لها في نفسها وبحسب ذاتها وان
 تعدد وتفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فكان نظام الإنجيل غير ينظم التوراة مثلاً وكان
 القرآن أفضل مما سواه (قوله لا يتصور فيه تفضيل) أي من حيث هو كلام الله تعالى لأنه
 واحد من تلك الحثية وإن تفاوت المقروء باعتبار قراءته فكان بعضه أفضل تلاوة لاشتماله على
 صفة فاضلة مثل كونه أنفع كدورة العصر فإن فيها الحث على الإيمان والعمل الصالح والامر بالمعروف
 والنهي عن المنكر وغير ذلك أو ذكر الله فيه أكثر كدورة الاخلاص بالقياس إلى ما ليس كذلك
 كدورة أبي لمب هذا ما ذهب إليه جماعة واختاره الامام النووي وغيره والمنقول عن الشيخ أبي
 الحسن والقاضي أبي بكر خلافاً وأنه لا يقال في كلام الله أن بعضاً منه أفضل من بعض وكان
 طرد المنع في النظم دفماً لابهام التفاضل في النفس كما طرد المنع من القول بأنه مخلوق خشية إبهام
 خلق النفس (قوله كما ورد في الحديث) أي كما أخرج البخاري وغيره أن النبي صلى الله عليه
 وسلم قال لا يبي سعيد ابن المولى لا تملك أعظم سورة في القرآن ثم فسرها بسورة الحمد لله رب العالمين
 (قوله وبعض أحكامها) ذهب بعضهم إلى أنه تعالى نسخ جميعها وإن ما ثبت لنا من الأحكام التي وافقت
 ما كان فيها فبشرع جديد مختص بنا * قيل والاول هو الصحيح (قوله بالخبر المشهور) يفهم منه أن
 الثابت بالاتحاداتما هو خصوصيات ما آل إليه عروجه من السماء إلى الجنة أو العرش أو غيرها
 وإن معراجة من السماء إلى ما شاء الله تعالى مشهور أيضاً (قوله والأجسام متناهية) أي فيجوز
 الحرق على السماء كالارض (قوله على ما روي عن معاوية) قال في شرح للقاصد وانت خير بانه على
 تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال الكبار من الصحابة
 واجماع القرون اللاحقة (قوله وروي عن عائشة) ضعف الاحتجاج به بأنها لم تحدث به عن
 مشاهدة لانها لم تكن وقت الاسراء زوجة ولا في سن من يضبط لانها كانت وقت الهجرة بنت ثمان

(قوله وهو واحد) أي
 الكل متحد من حيث أنه
 كلام الله تعالى وإن تفاوت
 من حيث خصوصيات النظم
 المقروء فمطابق للتفاوت
 على التمدد قريب من
 المطلق التفسيري وذلك
 أن نقول كلها كذا ثم الله تعالى
 أي حال عليه فعلى الوحدة
 ظاهر والاول انسب بقوله
 كما أن القرآن كلام واحد
 (قوله أي ثابت بالخبر المشهور)
 يفهم منه أن المعراج إلى
 السماء أيضاً مشهور وما ثبت
 بطريق الاتحاد هو خصوصية
 ما إليه من الجنة أو غيرها

(قوله واجب بان المراد الرؤيا بالعين) وقد يجاب ايضا بان المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سماها رؤيا علي قول (١٩٤) المبكذين نحو قوله تعالى (ابن شركاى) (قوله والمعنى ما فقد جسده)

والاولى ان يجاب بان المعراج كان مكرراً مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضى الله عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجاً) ان وافق غرضه والاسمي اهانة كما روى ان مسيلة الكذاب دعا لاعور ان يصير عينه الموراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد ظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصاً لهم من الحن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم الراء والاسدراج (قوله وايضاً الكتاب تاطق الخ) ان قبل الاول ارجاس النبوة عيسى عليه السلام او معجزة لكريا عليه السلام والثاني معجزة سليمان عليه السلام قلنا نحن لا ندعى الا ظهور خارق من بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد آياتها ولا يضرنا تسميته ارجاساً او معجزة لنبى هو عن أمته وسباق الآيات

أربناك الاقنة للناس) واجب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع الروح وكان المعراج للروح والجسد جميعاً وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الانتكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانتكار بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف أقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهك في اللذات والشهوات وكراماته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مفارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقروناً بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجاً وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حفة الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصاً الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحاداً وايضاً الكتاب تاطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاماً يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة من المعراج قبل الهجرة بخمس على المرحج (قوله واجب بان المراد الرؤيا بالعين) كما نقل عن جمهور المفسرين على انه قد ذهب ابن عباس الى انها رؤيا انه سيدخل مكة عام الحديبية وفيه ان الآية مكة الا ان يقال رآها بمكة وحكاها حينئذ وقيل المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر لقوله تعالى (اذ يريكهم الله في منامك قليلاً) ولما روى انه لما ورد مائه قال لكأني أنظر الى مصارع النجوم هذا مصرع فلان هذا مصرع فلان وقيل غير ذلك (قوله لابينه) قد سبق ان مذهب الشيخ الاشعري انه رآه بعينه وهو الصحيح لجزم ابن عباس وغيره به ومثله لا يقال من قبل الرأي ولانه يمكن ذلك الظواهر على وقوعه (قوله حسب ما يمكن) هو محرك السنين وقد نكن ومن قبله بكسر القاف وفتح الموحدة (قوله يكون استدراجاً) اي ان وقع على وفق مراده والا يسمى اهانة كما روى ان مسيلة دعا لاعور ان تصح عينه الموراء فسمي وقد ظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصاً لهم من الحن والمكاره وتسمى معونة كما في شرح المقاصد فالخوارق ستة معجزة وارجاس وكرامة ومعونة واستدراج واهانة ورجح الضبط ظاهر (قوله وايضاً الكتاب تاطق بظهورها من مريم) اي من حيث نص فيه على انها حصلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا حبيب ونافط عليها الرطب من نخلة يابسة (ومن صاحب سليمان) لقوله تعالى (قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيتك به قبل ان يرند اليك طرفك) وجعل هذه الامور

بدل على انه لم يكن هناك دعوى للنبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لكريا علم بذلك والا لما سأل بقوله (معجزات) (أنى لك هذا) كذافي شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارحامية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظي ولا يخفى فساد

على ان يتوان زكريا محقق

أن يكون امتحاناً للمعرفة مريم
(قوله بينا رجل يسوق
الح) اعلم ان بينا بالقد
الاشباع وبيننا بما المتزينة
من الظروف الزمانية
اللازمة الاضافة الى الجملة
الاسمية وليهما معنى الجبازاة
فلا بدلما من جواب فان
تجردا عن كلتي المفاجأة
فهو العامل والا فالعامل
معنى المفاجأة في تلك
الكلمتين (قوله فقال
الناس) أي عند حكاية النبي
عليه السلام هذه القصة
التي سمعها من الملك قال
الناس متعجباً (بقرة تكلم)
أي تكلم فحذف احدي
النارين فقال عليه السلام
(آمنت بهذا) أي صدقت
الملك فيها سمعت منه من
تكلم البقرة (قوله أشار
الى الجواب بقوله الخ)
حاصله ان الاشتباه عند
ادعائه الرسالة لنفسه وهو
مستحيل منه لانه متدين
مقر برسالة رسوله وعند
عدم الادعاء لا اشتباه لانه
كرامة له ومعجزة لرسوله
وقد سبق في صدر الكتاب
ان عد الكرامة معجزة
انما هو بطريق التشبيه
لاشتركا كما في الدلالة على
حقيقة دعوى النبوة فتذكر

جداً فقال (فتظهر الكرامة على طريق نفوذ المادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة)
كاتبان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرض بلقيس قبل ارتداد
الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة) كما في حق مريم فانه
قال تعالى (كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من
عند الله) (والتي على الماء) كما نقل عن كثير من الاولياء (وفي الهواء) كما نقل عن جعفر بن
ابى طالب ولقمان السرخسي وغيرهما (وكلام الجهاد والمجاهد) أما كلام الجهاد فكما روى انه كان
بين يدي سليمان وابي الدرداء رضي الله عنهما قصة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام المجاهد فتكلم
الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل
عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت ائني لم اخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم
فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا (وانقاذ المتوجه من البلاء وكفاية الملهم من الاعداء أو غير ذلك
من الاشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة حيث بهما وندحى انه قال لا يمر
حيثه ياسارية الجليل الجليل لمكر المدو هناك وسماع سارية كلامه مع
بعد المسافة وكثرت خالدة رضي الله عنه السم من غير ضرر به وكجربان النيل بكتاب عمر رضي
الله عنه وأمثال هذا أكثر من أن تحصى * ولما استدلت المعزلة المتكرون لكرامة الاولياء بأنه لو جاز
ظهور خوارق السادات من الاولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم يجز النبي من غير التي * أشار الى الجواب
بقوله (ويكون ذلك) أي ظهور خوارق السادات من الاولياء أو الولي الذي هو من آحاد الامة
(معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لانه يظهر بها) أي بتلك الكرامة
(انه ولي ولن يكن وليا الا وان يكون محققا) أي مصدقا للحق (في ديانت وديانت الاقرار باللسان
والتصديق بالقلب برسالة رسوله مع الطاعة له) في أوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال
بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده * والحاصل ان الامر الخارق للمادة فهو
بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاداته وبالنسبة الى الولي

معجزات لزكريا وسليمان عليهما السلام أو الاولى ارهاصا لمبى مما لا يخدم عليه منصف كما في شرح
المواقف في قصة مريم (قوله آصف) هو كاهن وزنا وابن برخيا هو بفتح الواو وحدة وسكون
الراء وكسر الحاء المعجمة وقبل الالف ياء تحية (قوله كما نقل عن كثير من الاولياء) منهم الملا بن
الحضري كما رواه الطبراني في الاوسط عن ابى هريرة (قوله كما نقل عن جعفر) لم ينقل عنه ذلك
في الدنيا والظاهر انه وهم نشأ عن نسيته بدموته بالطيار وسبب التسمية انه لما قاتل الروم في
غزوة مونة فقتل بدهاء وقتل أبده الله تعالى يديه جاحين بطيريهما في الجنة (قصة) تسبيح
القصة اخرجها البيهقي في دلائل النبوة (وقصة) تكلم البقرة اخرجها الشيخان وغيرهما من حديث
ابى هريرة (وقصة) نداء عمر اخرجها البيهقي في الدلائل وابن مردويه وغيرهما (وقصة) شرب خالد السم
اخرجها ابو يعلى الموصلي من اوجه وذكرها ايضا اصحاب الفتوح كالسكلاعي في سيرته (وقصة)
جربان النيل اخرجها الامام محمد بن عبد الحكم في فتوح مصر والملا عمر بن محمد بن الحضري في
سيرته (قوله أشار الى الجواب) حاصله ان لا اشتباه لان ذلك الخارق لم يقترب بدعوى الرسالة

(قوله والاحسن أن يقال بعد (١٩٦) الانبياء) قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين

كرامة خلوه عن دعوي نبوة من ظهر ذلك من قبله فالتبى صلى الله عليه وسلم لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده إظهار خوارق المعاديات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي (وأفضل البشر بعد نينا) والاحسن أن يقال بعد الانبياء لكنه أراد البعدية الزمانية وليس بعد نينا في ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نينا صلى الله عليه وسلم انتقض بعيسى عليه السلام إذ لو أريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الأرض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (أبو بكر الصديق رضي الله عنه) الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تعلم وفي المعراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق رضي الله عنه) الذي فرق بين الحق والباطل في البتة وأخصومات (ثم عثمان ذو النورين رضي الله عنه) لأن النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه أم كلثوم ولما مات قال النبي عليه السلام لو كان عندي ثلثة لزوجنكم (ثم علي المرتضى رضي الله عنه) من عباد الله تعالى وخلص أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا وجدنا السلف والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجائين معارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الأعمال أو يكون التوقف فيه محلا بشي من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل النخين ومحبة الخنثين * والاصناف أنه أن أريد بالافضلية كثرة التواب

فهو كرامة لاولي ومعجزة لبيبه وانما الاشتباه عند الاقتران بها وهو مستحيل منه لأنه متدين متر رسالة رسوله (قوله بخلاف الولي) فإنه قد لا يعلم أنه ولي وقد لا يقصد الاظهار ولا يقطع بموجب الكرامة بل ربما يخاف على نفسه من أن يكون ذلك استدراجا (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) قد يقال ان اقتران الحكم بوصف النبوة يشمر بالحق سائر الانبياء فيخرج عيسى وغيره فلا نقض ويدخل من وجد في عصره صلى الله عليه وسلم أو بعد موته أو قبله من سائر الامم السالفة فلا قصور * ثم الدليل على أنه أفضل ممن ذكر ما رواه الدارقطني وغيره من حديث أبي الدرداء برفعه ما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر (قوله لكنه أراد البعدية الزمانية) فيه قصور عن افادة التفضيل على سائر الامم مع ما يرد على أقسامه فالاولي أحمل على ما سبق (قوله لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم) أي صراحة وإن لزم لأن الصحابة أفضل منهم ولذا قال سابقا والاحسن فتأمل (قوله ثم عثمان) هذا مذهب أهل السنة كالشافعي وأحمد ونقله القاضي عياض عن كافة أئمة الحديث والفقهاء وكثير من المتكلمين وبه قال الاشعري والقاضي أبو بكر ويدل له ما رواه البخاري وأبو داود والترمذي عن ابن عمر كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نمدل بأبي بكر أحدا ثم عمر ثم عثمان ثم ترك أصحاب النبي لا تفاضل بينهم وذهب أهل السنة من أهل الكوفة كما حكاه الخطابي إلى تفضيل علي وطائفة إلى التوقف فيما بينهما (قوله على هذا وجدنا السلف) أي أكثر أهل السنة (قوله وكان السلف كانوا متوقفين) أي لا يقطعون بتفضيل عثمان كما قطعوا بتفضيل أبي بكر وعمر (قوله ومحبة الخنثين) هما عثمان وعلي

والموسلين على أحدهما أفضل من أبي بكر رضي الله عنه ومثل هذا السوق لا نبات أفضلية المذكور به يظهر أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه أفضل من سائر الامم أيضا (قوله أراد البعدية الزمانية) * برده عليه أنه أن أريد بعد موت نينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام وأن أريد بعد نبوته نينا بشي أن يخص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم (قوله لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) وكذا ادريس والحضر والياس عليهم السلام إذ قد ذهب المظهر من العلماء إلى أن أربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الحضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء (قوله لم يفد التفضيل على التابعين) أي صراحة والافضل من افضلهم والافضل من افضلهم أفضل ولذا قال سابقا والاحسن (قوله على هذا وجدنا السلف) أي أكثر أهل السنة وقد ذهب البعض إلى تفضيل

على عثمان والبعض الآخر إلى التوقف فيما بينهما

(والخنث)

فللتوقف جهة وإن أريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا (وخلافتهم) أي نيابتهم عن الرسول في إقامة الدين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع (ثابتة على هذا الترتيب أيضا) يعني أن الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لملي رضي الله عنهم وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه فأجمعوا على ذلك وبايعه على رضي الله عنه على رؤس الأشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه على رضي الله عنه كما نازع معاوية ولا خضع عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف ينصور في حق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم إن أبا بكر رضي الله عنه لما أبس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه فلما كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها إلى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي فقال يا أيها من فيها وإن كان عمر رضي الله عنه وبالجمله وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين سنة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الأمر خستهم إلى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار هو عثمان وبايعه بمحض من الصحابة فبايعوه وانقادوا لأوامره ونواهيهم وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الأمر مهلا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة وما وقع من الخلافات والحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسئلة وادعاء والحق بفتح المعجمة وانتفاء القوقية هو الصهر (قوله فالتوقف جهة) أي لان كثرة الثواب وقرب الدرجة أمر لا يعلم الا باخبار من الله ورسوله والاخبار متعارضة (قوله وإن أريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا) فيه إيهام وكان سببه ميل الشارح إلى تفضيل علي ولذا قال في شرح المقاصد لا كلام في جرم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمال واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الأفضلية بمعنى زيادة الثواب أي لاحتمال ان تكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة إما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كبرها * وقصة سقيفة بني ساعدة أخرجها البخاري في الصحيح في مناقب أبي بكر عن ابنه عائشة وفي كتاب الحدود عن عمر (قوله بعد توقف كان منه) لم يكن ذلك التوقف من علي للطعن في خلافة أبي بكر وأهله لذلك بل القصة كما في الصحيح أيضا ان عليا لم يكن حاضرا اذذاك فلما بلغه الأمر عتب على القطع بالأمر والاستبداد به من غير مشاورته ومشاورة أقاربه لقربهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم واستعظم ذلك فلما اعتذر إليه أبو بكر بأنه ما يبادر إلى ذلك الا خوفا من الفتنة واقتراح كلمة الأمة بإيعه طائفا مختارا راغبا في ذلك مصوبا له * وقصة كتاب العهد لعمر أخرجها الكلعي في سيرته وغيره وقصة الشوري أخرجها البخاري من رواية عمر بن ميمون (قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) وذلك ان معاوية طلب بدم عثمان لما بينهما من نبوة العمومة وقصد أن يسلم على قتله على الفور وذكر انه ان أسلمهم بايع له ورأي على أن المبادرة بتسليمهم مع كثرة عشايرهم واختلاطهم بالمسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الامامة وتفاقم

(قوله فالتوقف جهة) لان

قرب الدرجة وكثرة الثواب

أمر لا يعلم الا باخبار من الله

تعالى ورسوله عليه السلام

والاخبار متعارضة وأما

كثرة الفضائل فما يعلم

بتنوع الاحوال وقد تواتر

في حق علي رضي الله تعالى

عنه ما يدل على جرم مناقبه

ووفور فضائله واتصافه

بالكمالات واختصاصه

بالكرامات (قوله قد

اجتمعوا يوم توفي) بضم

التاء على صيغة المجهول

والمشهور ان أبا بكر رضي

الله تعالى عنه خطب حين

وفاته عليه السلام وقال

لا يد لهذا الدين من

يقوم به فقالوا نعم لكن

ننظر في هذا الأمر وبكروا

إلى سقيفة بني ساعدة أي أتوا

بكرة (قوله بل عن خطأ

في الاجتهاد) فان معاوية

وأحزابه بقوا عن طاعته

مع اعترافهم بأنه أفضل

أهل زمانه وأنه الاحق

بالامامة منه إشبهه هي ترك

التصاوص عن قتلة عثمان

رضي الله تعالى عنه

كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين فذكر في المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة) لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم نصير ملكاً عضوضاً وقد استشهد على رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل كانوا ملوكاً وأمراء وهذا مشكل لأن أهل الحل والعقد من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة خلفاء العباسية وبعض الرواية كسر بن عبد العزيز مثلاً ولعل المراد أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من الخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على أن نصب الامام واجب وانما الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمى أو عقل والمذهب أنه يجب على الخلق سمعاً لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهام بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولأن كثيراً من الواجبات الشرعية تتوقف عليه كما أشار إليه بقوله (والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ أحكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم ونجيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتكبرين والتلصص وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعباد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصفائر الذين لا أولياء لهم وقسمة الفنائم ونحو ذلك من الامور) التي لا يتولاها أحد الأمة * فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة * قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصات مفضية الى احتلال أسر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا * فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماماً كان أو غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الازراك * قلنا نعم يحصل

الفتن وان الامهال لينتفي عنك ويثقلهم هو الصواب * وحديث الخلافة بعدي ثلاثون سنة أخرجه الترمذي في الفتن والنسائي في المناقب وابن حبان من حديث سفيان بن عيينة بالفاظ متقاربة وأخرجه أبو داود بلفظ خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يؤتى الله الملك من يشاء (قوله رأس ثلاثين سنة) انما استشهد في السنة المكعبة ثلاثين لا رأس الثلاثين وذلك لان وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في ربيع الاول سنة احدى عشرة ووفاته علي سابع عشر رمضان سنة اربعين فهي قبل رأس الثلاثين بحوالي ستة أشهر ولولا قوله في شرح المقاصد وقد تم ذلك بخلافة علي الحسن حول كلامه بما على تلك السنة (قوله والمذهب أنه يجب على الخلق سمياً) أي لا على الله كما ذهب اليه الامامية والاسماعيلية ولا على الخلق عقلاً فقط كما زعمه الزيدية وعامة المعتزلة ولا عليهم عقلاً وسمعاً كما ذهب اليه الحافظ والكشي وأبو الحسين البصري * وحديث من مات ولم يعرف امام زمانه رواه مسلم من حديث ابن عمر بلفظ من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية أي نوعاً من الموت على طريقة الجاهلية ورواه الحاكم أيضاً من حديثه بلفظ من مات وليس عليه امام جماعة كانت موته موة جاهلية * ثم هذا الدليل وما بعده لطلاق الوجوب وأما أنه لا يجب علينا عقلاً ولا على الله تعالى أصلاً فليطالان قاعدة الحسن والفتح العقليين وقاعدة الوجوب على الله تعالى (قوله كما في عهد الازراك) ليس منهم من انصف بالرياسة العامة لجميع بلاد الاسلام فالمراد

(قوله ولعل المراد أن الخلافة الكاملة) ويحتمل أن يراد أن الخلافة على الولاء تكون ثلاثين سنة (قوله وله عليه السلام من مات ولم يعرف الحديث) فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الأدلة لمطلق الوجوب وأما أنه لا يجب علينا عقلاً ولا على الله تعالى أصلاً فليطالان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والفتح العقليين وأيضاً لو وجب على الله تعالى ما خلا الزمان عن الامام * والمبنة بكسر الميم النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة أهل الجاهلية وخصلتهم * وقد يقال المراد منها بالامام * هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لا ابراهيم (اني جاعلك للناس اماماً) وذلك بالنبوة *

بعض النظام في أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى * فان قيل فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الإمام فتعصى الأمة كلهم وتكون مبتهمة جاهلية * قلنا قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فعمل بعدها دور الخلافة ينقضي دون دور الإمامة بناء على أن الإمام أعم لكن هذا الاصطلاح محال مجده للقوم بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أهم ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون امامتهم وأما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهراً ليرجع إليه) فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الإمام (لا مخفياً) من أعين الناس خوفاً من الأعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا مستظراً) بخروجه عند صلاح الزمان واضطراع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والفساد * لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الإمامية منهم أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي الثاني ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد احتفى خوفاً من أعدائه وسيظهر قبلاً الدنيا قسماً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والحضر عليهما السلام وغيرهما * وأنت خير بان اختفاء الإمام وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام وإن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه إلا الاسم بل غاية الأمر أن يوجب اختفاء دعوى الإمامة كما في حق آباءه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا بدعوى الإمامة * وأيضاً فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الإمام أشد وانقيادهم له أسهل (ويكون من قريش ولا يكون من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم وأولاد علي رضي الله عنهم) يعني يشترط أن يكون الإمام قرشياً لقوله عليه السلام الأئمة من قريش وهذا وإن كان خبر واحد لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه محجاً به على الانصار ولم ينكره أحد نصار مجتمعاً عليه لم يخالف فيه إلا الخوارج وبعض المنزلة ولا يشترط أن يكون هاشمياً أو علوياً لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله

الانظام بالنسبة إلى عموم رعايتهم لاهل الاقاليم (قوله ولكن يختل أمر الدين) أي بعدم الاجتهاد والاعتماد على سؤال العلماء غير كاف لانهم ربما اختلفوا لغرض ديني أو غيره فلا يحصل الانظام (قوله فتعصى الأمة كلهم) أجيب أيضاً بأنه إنما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار وبه يندفع ما يشير إليه من الاشكال (قوله ولا منتظراً) هو بفتح الظاء لا بكسرها أيضاً كما قيل (قوله على الرضا) هو بكسر الراء وفتح الصاد وابنه محمد التقي بصيغة فيل من التقوي وابنه علي التقي بنون وقاف نسبة إلى التفاء * وحديث الأئمة من قريش رواه عن علي الحاكم في المستدرک والطبرانی والبيهقي في السنن وقال رجال أسنده نقات لا مطمئن فيهم ورواه عن أنس البخاري في تاريخه والنسائي في الكبرى وابن عدي في الكامل وغيرهم ورواه البخاري بلفظ الامراء من قريش والشيخان وغيرهما بلفظ لا يزال هذا الامر في قريش ما بقي منهم انسان (قوله لكن لما رواه أبو بكر) يعني في قصة السقيفة اوردته الامام احمد عن حميد بن عبد الرحمن

(قوله فتعصى الأمة كلهم)
لان ترك الواجب معصية
والمعصية ضلالة والأمة
لا تجتمع على ضلالة * وقد
يجاب بأنه إنما يلزم المعصية
لو تركوه عن قدرة واختيار
لا عن عجز واضطرار فلا
اشكال أصلاً

(قوله مع عدم القطع) (٢٠٠) بعصته) * يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافي

الثاني لا الاول * على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم (قوله فقير المصوم لا يلزم ان يكون ظالماً) * ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم القدم وجود فكيف لا يكون غير المصوم ظالماً * قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان ما لها وغايتها ذلك واما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وقد يعبر عن تلك الملكة بالطلب لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصياً بالفعل * ثم ان للظلم المطلق اخص من العصمة لانه التعدي على الغير * وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالمعنى في الآية عهد النبوة على ما هو رأي أكثر المفسرين (قوله لا تزيل الحنة) أي التكليف سمي بها اذ به يمنح الله عباده ويبلوهم أيهم أحسن عملاً (قوله قلنا غير الجائر هو نصب الملح) وقد يجاب

عنهم مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريباً اسم لا اولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان * قال العلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر قرشي لانه ابن أبي قحافة عثمان ابن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح ابن عبد الله بن قريظ بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن أبي العاصي بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (ولا يشترط) في الامام (أن يكون مصوماً) لما مر من الدليل على امامة أبي بكر مع عدم القطع بعصته وايضاً الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فكيفي عدم دليل الاشتراط * احجج المخالف بقوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين) وغير المصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة * والجواب المتع فان الظالم من ارتكب معصية مفسدة للعادلة مع عدم التوبة والاصلاح فقير المصوم لا يلزم أن يكون ظالماً وحقيقة العصمة أن لا يخاف الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم من لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويترجمه عن الشرع بقاء الاختيار حقيقة لا ابتداء ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل الحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصة في نفس الشخص أو في بدنه يتمتع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب متمماً لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان متابعاً عليه (ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه) لان المساوي في الفضيلة بل المتفوق الاقل علماً وعملاً ربما كان أعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصاً اذا كان نصب المنفول أدفع للشر وأبعد عن إثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض * * فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين ستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد * قلنا غير الجائر هو نصب امامين متبقيين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال أحكام متضادة وأما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة) أي مسلماً حراً ذكراً عاقلاً بالغاً اذا ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سيلاً والبهمة متفوق بخدمة المولى مستحق في عين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والصبى والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور (سائياً) أي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكنه (قادراً) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذ الاخلال بهذه الامور يخل بالمرض من نصب الامام الجبري ولفظ أبي بكر لقد علمت يا سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد قريش ولاة هذا الامر فبرهم تبع لبرهم وقاجرهم تبع لقاجرهم (قوله لا اولاد النضر) هو مقاله الاكثر

(قوله)

ايضاً بأن معنى جعل الامامة شورى أن يتشاوروا فيصبوا واحدا منهم ولا تتجاوزهم لامامة ولا النصب ولا التمين وحيث لا اشكال أصلاً

(قوله ولا ينزل الامام بالفسق) * لا يقال بل ينزل لقوله تعالى (لا ينال) (٣٠١) عهدي الظالمين) فان النيل بمعنى

(ولا ينزل الامام بالفسق) أي بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) أي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا يتقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد بانهم لا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فقام اولي وعنه الشافعي رحمه الله ان الامام ينزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير وأصل المسئلة ان الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند أبي حنيفة رحمه الله هو من أهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمطور في كتب الشافعية ان القاضي ينزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انزاله ووجوب نصب غيره اشارة الفقة لا له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلده وهو عدل ينزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدلته فلم يرض بقضائه بدونه وفي فتاوي قاضي خان اجمعوا على انه اذا ارتضى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتضى وانه اذا اخذ للقاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضياً ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (ويجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر لان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الاهواء والبدع من غير تكبر وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والابتدع فيجوز على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والابتدع وهذا اذا لم يؤد الفسق أو البدعة الى حد الكفر وأما اذا أدى فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلفه ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عدمهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعاً (ويصلي على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة * فان قيل أمثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه ليرادها في أصول الكلام وان أريد أن اعتقادة حية ذلك واجب وهذا من الأصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والاقوال والمعاد والنبوة والامامة على قانون أهل الاسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبد من المسائل التي يشبه بها أهل السنة من غيرهم بما خالف فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالمقائد (ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير) لما ورد في الاخبار الصحيحة من مناقبهم ووجوب الكف عن الظن فيهم لقوله عليه السلام لا نسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أتفق مثل أحد ذهاباً بلغ مدأحدم ولا نصيحه ولقوله عليه السلام أكرموا أصحابي فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله الله في أصحابي (قوله فانهم خياركم الحديث) ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل يحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بمجوعة الجنة فيلزم الجماعة فان الشيطان مع الفرد وهو مع الاثنين أبعد ولا يخلون رجل بامرأة فان الشيطان ثالثهما ومن سرته حسنة وسامته سيئة فهو مؤمن * وجديث الله الله في أصحابي أخرجه أحمد بسند حسن أو صحيح والترمذي وقال غريب عن عبد الله ابن مسعود الترمذي * وجديث أبو بكر في الجنة أخرجه الامام أحمد والترمذي وابن حبان * وجديث

(٢٦ - خواتمي المقائد أول) للقاصرين وضوء الائمة المهتدين عن فطاعن المبتدعين

لا تحذوهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فيبغضني أبغضهم ومن آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه * ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة وما وقع بينهم من المازعات والمخاربات فله محامل وتأويلات فيهم والظن فيهم إن كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها والافدة وفق وبالجحلة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوانه لأن غاية أمرهم النبي والخروج عن طاعة الإمام الحق وهو لا يوجب اللعن وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لأن النبي عليه السلام نهي عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس مالا يعلمه غيره وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه وانفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجاز به أو رضي به * والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي عليه الصلاة والسلام مما نوار مناه وإن كان تفاصيلها آحاداً نحن لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة حيث قال عليه السلام أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد ابن أبي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روى في الحديث الصحيح أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرهم إلا بخير ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة أو النار لأحد بينه بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار (ورى المسح على الخنفين في السفر والحضر) لانه وإن كان زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخبر المشهور ومثل علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخنفين فقال

إن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة رواء الترمذي عن حذيفة ورواه البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة أما ترضين أن تكوني سيدة نساء أهل الجنة * وحديث أن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة أخرجه الترمذي وقال صحيح حسن عن أبي سعيد الخدري (قوله ولا نشهد بالجنة أو النار لأحد بينه) أي ممن لم يعلم موته على الكفر ولم يرد فيه نص خاص بأنه من أهل الجنة أما من علم موته كافراً كابي جهل وغيره من قتل المشركين فنشهد له بالنار بينه ومن ورد فيه نص خاص بأنه من أهل الجنة فنشهد له بها كعبد الله بن عمر بن حرام والد جابر وغيره ممن استشهد بإحد وحما سبعون رجلاً ونزلت فيهم (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً) الآية وكأهل بئر معونة الذين يسمون القراء وهم أيضاً سبعون رجلاً وكعقرب وزيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة وعبد الله بن سلام وثابت بن قيس وسعد بن معاذ وخديجة وعائشة وعكاشة وإبراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم وغلان اليهودي الذي أسلم عند موته وحارثة بن الريح وأبي عامر الأشعري وأبي موسى وغيرهم * وحديث علي بن أبي طالب في المسح أخرجه مسلم في صحيحه ورواه ابن

(قوله ولا نصيفه) هو مكبال مخصوص فالضمير لاحدهم وقد يحكي بمعنى النصف فالضمير للمدة (قوله فبحبي أحبهم) أي فأحبهم بحبي بمعنى أن الحجة المتعلقة بهم عين الحجة المتعلقة بي وهكذا قوله فيبغضني أبغضهم (قوله فلما أنه يعلم من أحوال الناس) هذا أعني في خصوصيات الأشخاص وأما في الطوائف المذكورة بالأوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على أنه المشاط

جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوماً وليلة للعقيم وروى أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللعقيم يوماً وليلة إذا تطهر قلبه خفيه أن يمسح عليهما وقال الحسن البصري رحمه الله أدركت سبعين نفراً من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار وقال السكبرخي إني أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن أهل السنة والجماعة فقال أن تحب الشيخين ولا تظن في الحنين وتمسح على الخفين (ولا تحرم ببذ الخيرة) وهو أن يبتذ تمر أو زبيب في الماء فيجعل في أناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما للنفق فكله نهى عن ذلك في بدء الإسلام لما كانت الجرار أو أنى الخمر ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافاً للروافض وهذا بخلاف ما إذا اشتد فصار مسكراً فإن القول بحرمة قلبه وكثيره مما ذهب إليه كثير من أهل السنة والجماعة (ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء) لأن الأنبياء معصومون مأمونون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام بعد الانصاف بكالات الأولياء فما نقل عن بعض السكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال ثم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي منتصف بالمربيتين وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) مادام عاقلاً بالغاً (إلى حيث يستطع عنه الأمر والنهي) لمعوم الخطابات الواردة بالتكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحين إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة وصفاً قلبه واختار الإيمان على الكفر من غير تفارق سقط عنه الأمر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم إلى أنه سقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة

المغيرة مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وعن أوس الثقفي أبو داود (قوله وروى أبو بكر) كذا في النسخ وفي بعضها وصفه بالصديق وهو سهو والصواب أبو بكره بزيادة هاء وهو نفع بن الحارث روى حديثه الترمذي وابن خزيمة والدارقطني وصححه الخطابي وحديث النهي عن الانتباز رواه مسلم وأبو داود والنسائي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم بلفظ أنه صلى الله عليه وسلم حرم ببذ الخيرة ويؤخذ من الروايات أن النهي محصور على مساوى ذلك عاظمي بما سد مسامه كالحتم وهو جزار خضر والمزفت والملة أنه لعدم المسام فيه يسرع إلى تخمير ما يبتذ فيه فربما لم تسمح نفس صاحبه بأراقته فيشر به (قوله ثم نسخ) ورد نسخه في صحيح مسلم وسنن أبي داود والترمذي من رواية بريدة الأسلمي (قوله كثير من أهل السنة) بل أكثرهم وذهب بعضهم إلى حل القليل (قوله نعم قد يقع تردد) أي في أن نبوة النبي صلى الله عليه وسلم أفضل أو ولايته كما صرح به في شرح المقاصد فمن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قائل إلى الثاني المسمى الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية السكالم الحاصل به كمال الانجذاب إلى عالم القدس والاستمراق في ملاحظة جناب القدوس وحديث إذا أحب الله عبداً أخرجه الديلمي والقشيري من رواية أنس بلفظ

(قوله ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء) الأولى أن يذكره في مباحث النبوة لأنه من مقاصد الفن

والحج وغير ذلك وتكون عبادة التفكير وهذا كفر وضلال فان أكل الناس في الحجة والايام
هم الانبياء خصوصاً حبيب الله تعالى مع ان التكليف في حقهم أنهم وأكل وأما قوله عليه الصلاة
والسلام اذا أحب الله عبداً لم يضرب ذنب فنعما انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص)
من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي
تشر ظواهرها بالجبهة والجسبة ونحو ذلك * لا يقال ليست هذه من النص بل من المتشابه *
لانا نقول المراد بالنص هنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم أقسام النظم على ما هو
المتعارف (والمدلول عنها) أي عن الظواهر (الى معان يدعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة وسعوا
الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم
بذلك في الشريعة بالكيفية (الحاد وكفر) أي ميل وعدول عن الاسلام واتصال وانصاف بكفر لكونه
تكذيباً للذي عليه الصلاة والسلام فيما علم بحيثه به بالضرورة وأما ما يذهب اليه بعض المحققين من
ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك فقها اشارات خفية الى دقائق تتكشف على أرباب
السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان (ورد النصوص)
بأن ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كشر الاجساد مثلاً (كفر)
لكونه تكذيباً صريحاً لله تعالى ورسوله عليه السلام فمن قذف طائفة بالزنا كفر (واستحلال
المنصية) صغيرة كانت أو كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق
(والاستهانة بها كفر والاستهزاء بالشريعة كفر) لان ذلك من أمارات التكذيب وعلى هذه الاصول
يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالاً فان كانت حرمة لعينه وقد ثبت بدليل
قطعي يكفر والا فلا بأن تكون حرمة لعينه أو ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه
ولعينه فقال من استحل حراماً قد علم في دين الله عليه السلام تحريمه كمنكاح ذوى المحارم أو شرب
الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وقوله هذه الاشياء بدون
الاستحلال فسق ومن استحل شرب الخمر الى أن ينكر كفر أما لو قال الحرام هذا حلال لترويج

الثابت من الذنب كمن لا ذنب له واذا أحب الله عبداً الحديث (قوله فنعما انه عصمه) صدر الحديث يشير
الى تأويل آخر أقرب هو ان الله سبحانه يوفقه للتوبة النصوح (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم ان
اللفظ اذا ظهر المراد منه فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التأويل ففسر والا فان سبق لاجل
ذلك المراد نص والا فظاهر وان خفي المراد منه فان خفي لعارض خفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلاً
فشكل أو عقلاً فمحتمل أو لم يدرك أصلاً فمتشابه (قوله ومع ذلك فقها اشارات) أي كما يقال في
قوله تعالى (ان الملوك اذا دخلوا قرية أفسدوها) انه مع إرادة الظاهر يشير الى أن محبة الله تعالى
اذا دخلت قلب عبد استولت عليه فلم تدع لغيرها فيه مدخلاً بل أفسدته عن جميع ما عداها من حيث
صار في غاية الصلاح وجعلت أعزة ما كان فيه قبلها أذلة ونحو ذلك (قوله فان كانت حرمة لعينه)
أي منشأ حرمة عين المحل الذي يعلق به الفعل ككل الميتة والزنا وشرب الخمر بخلاف منكاح
المحارم فان التحريم لحرمتين (قوله وبعضهم لم يفرق) هذا هو الموافق لمذهب الشافعي وهو
الاصوب والمناسب لما تفرع عنه (قوله قد علم محريمه) أي بالضرورة والقلم بخلاف ما لا يعرفه

(قوله فنعما انه عصمه
من الذنوب) أو معناه انه
وفقه للتوبة الخالصة والتائب
من الذنب كمن لا ذنب له
(قوله لا يقال ليست هذه
من النص) اعلم ان اللفظ
اذا ظهر منه المراد فان
لم يحتمل النسخ فمحكم والا
فان لم يحتمل التأويل ففسر
والا فان سبق لاجل ذلك
المراد نص والا فظاهر
واذا خفي المراد فان خفي
لعارض خفي وان خفي
لنفسه وأدرك عقلاً
فشكل أو عقلاً فمحتمل أو
لم يدرك أصلاً فمتشابه
(قوله اذا ثبت كونها معصية
بدليل قطعي) ولم يكن
المستحل مؤولاً في غير
ضروريات الدين فتأويل
الفلاسفة دلائل حدوث
العالم ونحوه لا يدفع كفرهم
هنا في غير الاجماع
القطعي متفق عليه وأما
كفر منكروه فبغير خلاف

السلمة أو يحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى أن لا يكون الحُر حراماً أو لا يكون صوم رمضان فرضاً
 ثانياً يشق عليه لا يكفر بخلاف ما إذا تمنى أن لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فإنه يكفر لأن
 حرمة هذين ثابتة في جميع الأديان موافقة للحكمة ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن
 يحكم الله تعالى بما ليس بحكمه وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الجبض أنه
 واستدل وطه امرأته الخائض بكفر وفي النوادر عن محمد رحمه الله أنه لا يكفر وهو الصحيح وفي
 منحلالة الاواطاة بامرأته لا يكفر على الأصح * ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به أو سخر باسم
 من أسمائه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده ووعدته بكفر وكذا لو تمنى أن لا يكون نبي من
 الأنبياء على قصد استخفاف أو عداوة وكذا لو فحشك على وجه الرضا لمن تكلم بالكفر وكذا
 جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون
 نياماً * وكذا لو أمر رجلاً أن يكفر بالله أو عزم على أن يأمره بكفر وكذا لو أفتى لامرأة
 الكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا بسم الله وكذا إذا صلى أمير القبلة
 بغير طهارة متعمداً بكفر وإن وافق ذلك القبلة وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافاً لا اعتقاداً
 في غير ذلك من الفروع (والياس من الله تعالى كفر) لانه لا يئأس من روح الله إلا القوم
 كافرين (والامن من مكر الله تعالى كفر) إذ (لا يئأس من مكر الله إلا القوم الخاسرون) فإن
 الجزم بأن العاصي يكون في النار بئس من الله تعالى وبأن المطيع يكون في الجنة آمن من
 تعالى فيلزم أن يكون المعتزلي كافراً مطيعاً كان أو عاصياً لانه إما آمن أو آيس ومن قواعد أهل
 السنة أن لا يكفر أحد من أهل القبلة * قلنا هذا ليس بياش ولا آمن لانه على تقدير المصيان
 يئأس أن يوفق الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يئأس أن يجذله الله فيكتب
 أصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي إذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافراً لبأسه من
 الله تعالى ولاعتقاده أنه ليس بمؤمن وذلك لا تالاً نعلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس
 من اعتقاد عدم إيمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والأعمال بناء على انتفاء الأعمال بوجوب
 الخواص فإنه لا يكفر مستحله (قوله فإنه يكفر) الصواب من مذهبنا أنه لا يكفر في مسألة
 إذا لم يكن له نية تقضي كفره وما ذكر في الشرح مبني على ما ذهب إليه الحنفية من الحسن والقبح
 هو مقرر في أصولهم (قوله موافقة للحكمة) أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الأشخاص
 زمان فمن ثم استلزم تمنى عدمها الخروج عن الحكمة بخلاف نحو الخمر فإن الحكمة فيها ليست
 في حتمل ارادة تبديل حال الأشخاص والأزمان (قوله وهو الصحيح) ينبغي أن يكون الصحيح
 كره الامام السرخسي لأن التحريم مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة وهو ثابت بنص
 كتاب والسنة ولا ينبغي على مسلم (قوله وكذا لو جلس الخ) الصواب من مذهبنا أنهم لا يكفرون
 لما لا كفر بالتسمية عند شرب الخمر ونحوه الا ان انضم اليها استخفاف (قوله والياس من الله كفر
 من من مكر الله كفر) هذا مذهب الحنفية والمذهب عندنا انهما كبيرتان لا كفر بهما الا اذا انضم الى
 اعتقاد عدم القدرة أو الى الامن اعتقاد أن لا مكر أو استخفاف فيكفر بهما وعلى هذا يحمل نص
 أن (قوله فإن قيل الجزم بأن العاصي الخ) أي على تقدير كون الجازم عاصياً أو مطيعاً كما سيظهر

(قوله موافقة للحكمة)
 أي في حد ذاتها مع قطع
 النظر عن حال الأشخاص
 والأزمان لعدم اختلافها
 باختلاف تلك الحال وأما
 مثل حرمة الخمر فالحكمة
 فيه ليست ذاتية فتتغير
 خلافاً فيحتمل أن يكون
 ارادة تبديلاً حال
 الأشخاص والأزمان (قوله)
 فإن قيل الجزم بأن العاصي
 يكون في النار بئس من الله
 على تقدير كون الجازم عاصياً
 ونس عليه قوله بئس من الله
 ومن قواعد أهل السنة
 الخ) معنى هذه القاعدة
 أنه لا يكفر في المسائل
 الاجتهادية إذ لا نزاع في
 تكفير من أنكر شيئاً من
 ضروريات الدين ثم ان
 هذه القاعدة للشيخ الاشعري
 وبعض بناءه وأما البعض
 الآخر فلم يوافقهم وهم
 الذين كفروا المعتزلة
 والشعة في بعض المسائل
 فلا احتياج الى الجمع لعدم
 اتحاد القائل

الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أو سب الشيخين أو لعنهما وأمثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله عليه السلام من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه الصلاة والسلام والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنه يدعون معرفة الامور فممن كان يزعم أن له رثياً من الجن وقابله فأتى به الاخبار ومنهم من كان يزعم أنه يستدرك الامور بنهم أعطيه والمتجهم اذا ادعى العلم بالحوادث الالهية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه تعالى أو الهام بطريق المعجزة أو السكامة أو ارشاد الي الاستدلال بالامارات فيها يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوي ان قول القائل عند رؤية حالة القمر يكون المطر مدعي علم الغيب لا بكرامة كفر والله أعلم (والمعذور ليس بشيء) ان أريد بالشئ الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من أن الشبهة تساري الوجود والنبوت والعدم يرادف النبي فهذا حكم ضروري لم ينزع فيه الا المعتزلة القائلون بان المدوم الممكن ثابت في الخارج وان أريد ان المدوم لا يسمى شيئاً فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشئ انه الموجود أو لعدم أو ما يصح ان يعلم أو يخبر عنه فالرجوع الي النقل وتبعية موارد الاستعمال (وفي دعاء الاحياء للاموات ونصدقهم) اي تصديق الاحياء (عنهم) اي عن الاموات (نفع لهم) اي للاموات خلافاً للمعتزلة تمسكاً بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كتبت والمرء مجزى بيمينه لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصاً في صلاة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى قال صلى الله عليه وسلم ما من ميت يصلي عليه أمة من المسلمين يلبثون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عباد أنه قال يا رسول الله إن أم سعد ماتت فأبي الصدقة أفضل قال الماء خفر برأ وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء برء البلاء والصدقة تطفي غضب الرب وقال

(قوله ومطالعة علم الغيب) أي اطلاعه فلا ينافي أن يكون بالقائه الجن (قوله ان له رثياً من الجن) قال في الصحاح يقال به رثي من الجن أي مس قالهني ان له رثياً وقرباً من الجن ورثي على وزن فعل وقابله بالغيب عطف على رثياً وهو اسم لفريق من الجن

(قوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة الخ) المراد في المسائل الاجتهادية اما من أنكر ضروريات الدين فلا نزاع في تكفيره ثم هذا القول للاشعري وبعض متابعيه اما البعض الآخر فلم يوافقهم وهم الذين كفروا بالمعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا حاجة الى الجمع لعدم اتحاد القائلين وحديث من أتى كاهناً رآه أمحج السان الاربعة عن أبي هريرة (قوله ومطالعة علم الغيب) أي بفهم أعطيه أو بالقائه الجن (قوله رثياً) هو يفتح الراء وكسر الهمزة وتشديد الباء التحتية أي جنباً رآه أي تبدي له بحيث يراه (قوله من أن الشبهة تساري الوجود) في بعض النسخ تسارق بالقاف وبهجه في شرح المقاصد قال بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس قال ولفظ المساواة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم والمساواة في الصدق ولم يرد في اتحاد مفهوم الوجود والشبهة بل ربما يدعي فيه بناء على ان قولنا السواد وجود يفيد قاعدة يستد بها بخلاف قولنا السواد شيء وحديث ما من ميت يصلي عليه أمة أخرجه مسلم والترمذي والنسائي من رواية عائشة وحديث سعد بن عباد أخرجه أبو داود وغيره وحديث الدعاء برء البلاء والصدقة تطفي غضب الرب بروي الطبراني والحاكم وقال صحيح الاسناد عن عائشة مرفوعاً لا يفتني حذر عن قدره والثناء ينفع عما أنزل وما لم

عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرّا على قرية فان الله تعالى رفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً والآحاديث والآثار في هذا البلب أكثر من أن تحصى (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات) لقوله تعالى (ادعوني استجب لكم) ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد ما لم يدع بأنم أو قطمية رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردّها صغراً * واعلم ان العدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختاف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنه الجمهور لقوله تعالى (وما دعاء الكافرين الا في ضلال) ولانه لا يدعو الله لانه لا يعرفه ولانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافراً تستجاب فيحمل على كفران النعمة وجوزها بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس (رب انظرني الى يوم يبعثون) فقال الله تعالى (انك من المنظرين) وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكمي السمرقندي وابو النصر الديوبسي قال المصدر الشهيد وبه يفتي (وما اخبر به النبي عليه الصلاة والسلام من اشراط الساعة) أي علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض وبأجوج وما أجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق قال حذيفة بن أسيد الغفاري اطلع رسول الله علينا ونحن ننذاكر فقال ما ننذاكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم وبأجوج وما أجوج وثلاثة خسوف خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والآحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جداً فقد روى آحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فتطلب من ينزل وان البلاء لينزل فيلقاه الدعاء فيعني أي الى يوم القيامة وروى الترمذي وغيره عن أنس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان صدقة البير لطافي غضب الرب * وحديث العالم والمتعلم الظاهر انه لا أصل له وحديث القبرين أعدل شاهد على وضعه وبطلانه * وحديث يستجاب للعبد أخرجه مسلم وغيره من رواية أبي هريرة بلفظ لا يزال يستجاب للعبد وأخرجه البخاري من روايته أيضاً بلفظ يستجاب لاحدكم ما لم يعجل يقول دعوت فلم يستجب لي * وحديث ان ربكم حي كريم أخرجه الامام احمد وأبو داود والنسائي من رواية يعلى بن أمية وأخرجه أيضاً أبو داود في الصلاة والترمذي وابن ماجه عن سلمان رضي الله عنه * وحديث ادعوا الله وأنتم موقنون أخرجه الترمذي والحاكم عن أبي هريرة * وحديث دعوة المظلوم رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح الاسناد عن أبي ذر بلفظ قالت يا رسول الله ما كانت محف إبراهيم قال كانت أمثالاً كلها أيها الملك المسلط المبني المنور اني لم أبعثك لتجمع الدنيا بعضها على بعض ولكني بعثتك لترد عني دعوة المظلوم فاني لا أردّها ولو كانت من كافر (قوله وجوزهم بعضهم) هو مقتضى قول أصحابنا ان أهل الذمة لا ينعون من الخروج الى الاستفتاء لان فضل الله واسع يعم البر والفاجر والمؤمن والكافر * وحديث حذيفة بن أسيد الغفاري أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عنه وأسيد بفتح

(قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) وهذا اجابة * وفيه بحث لجواز أن يكون اخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعا ولم يدع وقبل يستجاب دعاء الكافر في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله أسيد الغفاري) أسيد بفتح المهملة وكسر السين المهملة والفتحة والنون المهملة (قوله تخف بالشرق) خف المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض

(قوله والضير للحكومة
أو النشأ) هي بضم الفاء
اسم كالفتوى وبمعناه روى
أن غنم قوم أفسدت ليلاً
زرع قوم حكم دارود
عليه السلام بالغم لصاحب
الحرث فقال سليمان عليه
السلام وهو ابن إحدى
عشرة سنة غير هذا أرفق
بالفرقيين وهو أن يدفع
الحرث إلى أزباب للشاة
يقومون عليه حتى يعود
إلى هبته الأولى وتدفع
الشاة إلى أهل الحرث
ينفعون بها ثم يترادون
فقال دارود عليه السلام
القضاء ما قضيت وحكم
بذلك واعترض على هذا
الدليل بأنه محتمل أن يكون
التخصيص لكون ما فيه
سليمان عليه السلام أحق
كما يشتر به قوله غير
هذا أرفق

كتب التفسير والسير والتواريخ (والجهد) في المغالبات والشرعيات الأصلية والفرعية (قد بخطي)
ويصيب) وذهب بمض الأشاعرة والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها
مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكمه في
المسائل الاجتهادية ما أدى إليه رأى المجتهد وتحقيق هذا المقام أن المسئلة الاجتهادية إما أن لا يكون
الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحيداً إما أن لا يكون من الله تعالى عليه
دليل أو يكون وذلك الدليل إما قطعي أو ظني فذهب إلى كل احتمال جماعة واختار أن الحكم معين
وعليه دليل ظني أن وجده المجتهد أصاب وإن فقهه خطأ والمجتهد غير مكلف بإصابته لمعوضه
رخفائه فذلك كان الخطي معذوراً بل مأجوراً فلا خلاف على هذا المذهب في أن الخطي ليس
بآثم وإنما الخلاف في أنه خطي ابتداء وانتهاء أي بالنظر إلى الدليل والحكم جميعاً واليه ذهب
بعض المشايخ وهو مختار الشيخ أبي منصور أو انتهاء فقط أي بالنظر إلى الحكم حيث أخطأ فيه
وإن أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه مستجماً لشرائطه وأركانه فإني بما كلف به من
الاعتبارات وليس عليه في الاجتهاديات إقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على
أن المجتهد قد بخطي وجوه الأول قوله تعالى (فقهناها سليمان) والضير للحكومة أو انتيا ولو كان
كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذکر جهة لأن كلا منهما قد أصاب الحكم
حينئذ وفهمه الثاني الأحاديث والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت
متواترة المعنى قال عليه الصلاة والسلام إن أصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة وفي
حديث آخر جمل للضير أجربن وللخطي أجراً واحداً وعن ابن مسعود إن أصبت فمن الله
الهنزة وكسر المهملة والنفاري بكسر المعجمة وفاء ثم راء (قوله الأصلية) أي كالأعتقادات كحدوث
العالم ونسبوت الباري وصفاته وبنية الرسل وحكم الخطأ فيها بخلاف حكمه في غيرها فالخطي في
هذه مأجور وفي الاعتقادات آثم أو كافر بالإجماع (قوله التي لا قاطع فيها) أما التي فيها قاطع
من نص أو إجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه فالمصيب فيها واحد وفاقاً وهو من وافق ذلك
القاطع (قوله إما أن لا يكون عليه دليل) أي بل هو كدفين بصادفه من شاء الله تعالى (قوله
والجهد غير مكلف بإصابته) وقبل وصححه بعضهم أنه مكلف بها لا مكانها وعليه الأصح أنه لا يثم
بل يؤجر لبذله وسعه في طلبه وقبل يأن لم يثم أصابته المكلف به (قوله والضير للحكومة الخ) روى
أن غنم قوم أفسدت زرع جماعة ليلاً فأمر دارود بالغم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن
أحدى عشرة سنة غير هذا أرفق بالفرقيين يدفع الغنم إلى أهل الحرث فينفعون بالبانها وأولادها
وتشغورها والحرث إلى أزباب الغنم يقومون عليه حتى يعود إلى ما كان ثم يترادون وحديث أن
أصبت أخرجه الإمام أحمد من حديث عمرو بن العاص بلفظ أن أصبت القضاء فلك عشرة أجور
وإن أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة (قوله وفي حديث آخر الخ) روى الشيخان من حديث
عمرو بن العاص وأبي هريرة بلفظ إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجزان وإذا حكم فاجتهد
ثم أخطأ فله أجر (قوله وعن ابن مسعود الخ) روى النسائي وغيره عن إبراهيم النخعي قال أنى
عبد الله في رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها نكاحات قبل أن يدخل بها قال ما اجتهد لكم رأيي

والأفني ومن الشيطان وقد اشهر بخطئة الصحابة بعضهم بعضاً في الاجتهاديات * الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالتأني بالقياس ثابت بالنص معنى وقد أجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير * الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نينا محمد عليه الصلاة والسلام بين الأشخاص فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم اتصاف الفعل الواحد بالتأنيين من الحظر والاباحة أو الصحة والفساد أو الوجوب وعدمه وتام تحقيق هذه الأدلة والجواب عن تمسكات المخالفين بطلب من كتابنا التلويح في شرح التقيح (ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة) أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه * الاول ان الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية (أرأيتك هذا الذي كرمت على) و(أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) ومقتضى الحكمة الامر للآدمي بالسجود للأعلى دون العكس * الثاني ان كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادته عليه واستحقاقه التعظيم والتكريم * الثالث قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) والملائكة من جملة العالمين وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى منصوباً به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة غلبة يكتفى فيها بالأدلة الظنية * الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلية والعملية مع وجود الموانع فان بك صواباً فمن الله وان بك خطأ فمن قولي لما صدقة ناسها لا وكى ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث (قوله وقد أجمعوا الخ) اعترض بان القياس عند الخصم مثبت وبان الاجماع انما هو في الاحكام الغير الاجتهادية والبحث في الاجتهاديات (قوله لا تفرقة في العمومات) اعترض ايضا بانه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فسلم ولا يفيد وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فهو اول المسئلة (قوله ورسل البشر) عبر بالرسل دون الانبياء لان الرسول والنبى عنده متساويان كما سبق (قوله بالضرورة) اي الدينية لورود الكتاب العزيز بما يدل على افضليتهم كقوله تعالى (بل عباد مكرمون لا يعصون الله ما امرهم) (قوله بدليل قوله تعالى الخ) اي فانه يدل على ان الأمور به سجد تكريمه وتعظيمه اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود فينتفي احتمال ان يكون سجودهم لله وآدم كالفيلة لهم وان يكون سجود نحية قائما مقام السلام في عرفنا وان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليشير المطيع منهم عن العاصي واذا كان افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل ومثله يقال في الثاني لكنهما قاصران على تفضيل رسل البشر دون العامة (قوله ان كل واحد من أهل اللسان يفهم الخ) اي لان سوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عنهم من افضلية آدم عليه الصلاة والسلام ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال تعالى (لم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض) وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوماً جمة اضاعف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمان المتطاولة من التجارب وغيرها (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع الخ) اي خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل

يكون كنز الحنف قبل الوصول الى شط النهر

{ ٢٧ -- حواشي العقائد أول }

والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن كتاب الكمالات ولا شك
ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل *
وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة ونسكوا بوجوه * الاول ان
الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرآت عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن
ظلمات الهبوط والصورة قوية على الافعال المعجبة عالمه بالكوائن ماضيا وآتيا من غير غلط *
والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية * الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل
البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى (علمه شديد القوى) * وقوله تعالى (نزل به
الروح الامين) ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم * والجواب ان التعليم من الله والملائكة انما هم
مبلغون * الثالث انه قد اضطرب في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا
لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود اولان وجودهم اخفى فلايمان بهم
اقوي وبالتقديم اولى * الرابع قوله تعالى (لن يستكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون) فان اهل الله ان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في
مثله الترتي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال
السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء * والجواب ان
النصارى استظموا المسيح بحسب برقع من ان يكون عبدا من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابنا له
سبحانه لانه مجرد لا اب له وقادر يرى الاكبر والابرص ومحبي الموتى بخلاف سائر عباد الله من
بنى آدم فرد عليهم بانه لا يستكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلی منه في هذا المعنى وهم الملائكة
الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوي واحجب من ابراهيم والاكره والابرص
واحياه الموتى فالترقي والموتانما هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال
فلا دلالة على افضلية الملائكة والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب وصلى الله على سيدنا محمد
النبي الانبي وعلى آله وصحبه وسلم آمين ثم

(قوله أشق وأدخل في
الاخلاص فيكون أفضل)
وقد قال النبي عليه السلام
أفضل الاعمال أحزها *
فان قلت للملائكة في مقابلة
عمل البشر صفات فاضلة
بضمحل فضل العمل في
جنبها * قلت هذا الادعاء
مما لا يقبل في حق الانبياء
عليهم السلام وبه يظهر ان
هذا التوجيه أيضا يفيد
تفضيلهم فقط وان الفضل
بيد الله يؤتیه من يشاء
والله ذو الفضل العظيم
وصلى الله على سيدنا محمد
النبي الامي وعلى آله وصحبه
وسلم آمين والحمد لله أولا
وأخرا

تمت *

الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على من عدى الانبياء من البشر فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء
مصطفى على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا يخص الملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره
بالكثير من الخلق كذا في شرح المقاصد ويجوز ان يخص من العالمين رسل الملائكة لذلك
الاجماع فيفيد تفضيل رسل البشر وطاسهم على عامة الملائكة وهو الاوتى بقولهم حمل اللفظ الاخير
على المجاز اولى (قوله وبعض الاشاعرة) اي كالفاضل ابي بكر وابي عبد الله الحلبي (قوله على
الاصول الفلسفية) من كون الملائكة ارواحا مجردة وانهم يتدرون ويعلمون والاصول الاسلامية
فيها انهم اجسام نورانية وانهم لا يتدرون الا على ما اقرهم الله تعالى عليه ولا يعلمون الا ما علمهم
الله تعالى (قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العزيز الحكيم) الحمد لله الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلوة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وآله
وصحبه اجمعين تمت

وبليه بحوله تعالى حنية الفاضل المحقق عبد الحكيم السالكوني مع جامع التقارير عليها

فهرست

شرح العقائد النسفية

صفحة	صفحة
٢	خطبة الكتاب
١٢	تقسيم الاحكام الشرعية الى ما يتعلق بكيفية العمل والى ما يتعلق بالاعتقاد
٢٤	الفرق بين الحق والصدق
٢٦	مبحث حقائق الاشياء ثابتة
٣٢	مبحث اسباب العلم للخلق ثلاثة الخواص السليمة والخبر الصادق والعمل
٤٧	ثلاثة خواص خمس الخ
٤٩	والخبر الصادق على نوعين أحدهما الخبر المتواتر
٥٣	والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجزة
٦٠	وأما العقل الخ
٦٤	تقسيم ما ثبت من العلم بالعقل الى البهامة والاكتساب
٦٧	الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق
٦٨	مبحث العالم بجميع أجزائه محدث
٧١	الدليل على حدوث العالم بأنه أعيان وأعراض الخ
٧٧	الدليل على حدوث الاعيان والاعراض
٨٠	وهنا أبحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام الخ
٨٢	مبحث الفئات المحدث للعالم هو الله تعالى
٨٣	الدليل على وجوب وجوده تعالى
٨٥	ومن مشهور الادلة برهان التطبيق
٨٦	الدليل على وحدانيته تعالى
٨٩	اعلم أن قوله تعالى لو كان فيها آلهة الا الله لقدنا حجة اقناعية
٩٢	الدليل على قدمه تعالى
٩٤	الدليل على كونه تعالى حيا وقادرا وعالما
٩٥	وسمعا وبصيرا ومشيا وليس بعرض
٩٦	الدليل على كونه تعالى ليس جسما
٩٧	الدليل على كونه تعالى ليس معسورا ولا محدودا ولا معدوما ولا متبعضا
٩٨	ولا منجزنا ولا متركبا ولا متاهيا
٩٨	الدليل على كونه تعالى لا يوصف بالمسائية ولا بالكيفية ولا يمكن في مكان ولا يجري عليه زمان
١٠٣	ولا يشبهه شيء
١٠٣	ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء
١٠٤	مبحث اثبات الصفات
١١٣	صفة العلم
١١٥	صفة القدرة والحياة
١١٦	صفة القوة والسمع والبصر
١١٧	صفة الارادة والمشية
١١٨	صفة الفعل والتخليق والتزويق
١١٩	صفة الكلام
١٢٤	مبحث القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
١٢٩	صفة التكوين والدليل عليها
١٣٣	التكوين غير المكون عندنا
١٣٥	صفة الارادة والدليل عليها
١٣٦	مبحث رؤية الله تعالى والدليل عليها
١٤٢	مبحث الافعال كلها بخاق الله تعالى والدليل عليها
١٥٠	مبحث الاستطاعة مع الفعل

مبحث	مبحث
١٥٤ مبحث لا يكلف العبد بما ليس في وسعه	١٥٤ مبحث لا يكلف العبد بما ليس في وسعه
١٥٦ مبحث الاجل	١٥٦ مبحث الاجل
١٥٨ مبحث الرزق	١٥٨ مبحث الرزق
١٥٩ مبحث الهداية	١٥٩ مبحث الهداية
١٦٠ مبحث الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى	١٦٠ مبحث الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى
١٦١ مبحث عذاب القبر	١٦١ مبحث عذاب القبر
١٦٣ مبحث البعث	١٦٣ مبحث البعث
١٦٥ مبحث الوزن حق والكتاب حق والسؤال حق	١٦٥ مبحث الوزن حق والكتاب حق والسؤال حق
١٦٦ مبحث الخوض حق والصراط حق والجنة حق والنار حق	١٦٦ مبحث الخوض حق والصراط حق والجنة حق والنار حق
١٦٨ مبحث الكبيرة	١٦٨ مبحث الكبيرة
١٧٣ مبحث يجوز العقاب على الصغيرة	١٧٣ مبحث يجوز العقاب على الصغيرة
د. د. الاستحلال كفر	د. د. الاستحلال كفر
د. د. مبحث الشفاعة ثابتة	د. د. مبحث الشفاعة ثابتة
١٧٥ مبحث أهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار	١٧٥ مبحث أهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار
١٧٦ مبحث الايمان	١٧٦ مبحث الايمان
١٨١ مبحث الايمان لا يزيد ولا ينقص	١٨١ مبحث الايمان لا يزيد ولا ينقص
١٨٤ مبحث الايمان والاسلام واحد	١٨٤ مبحث الايمان والاسلام واحد
١٨٧ مبحث النبوات	١٨٧ مبحث النبوات
١٨٨ أول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد عليه السلام والدليل على نبوتهما	١٨٨ أول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد عليه السلام والدليل على نبوتهما
١٩٢ أفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم والدليل عليها	١٩٢ أفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم والدليل عليها
د. د. مبحث الملائكة عباد الله تعالى الخ	د. د. مبحث الملائكة عباد الله تعالى الخ
د. د. مبحث الكتب المنزلة من السماء	د. د. مبحث الكتب المنزلة من السماء
١٩٣ مبحث المعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في البقعة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من الى حق	١٩٣ مبحث المعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في البقعة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من الى حق
١٩٤ مبحث كرامات الاولياء حق	١٩٤ مبحث كرامات الاولياء حق
١٩٦ مبحث أفضل البشر بعد نبينا ابوبكر ثم	١٩٦ مبحث أفضل البشر بعد نبينا ابوبكر ثم
مبحث	مبحث
عمر ثم عثمان ثم علي وخلائقهم على هذا الترتيب أيضا	عمر ثم عثمان ثم علي وخلائقهم على هذا الترتيب أيضا
١٩٨ مبحث الخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة	١٩٨ مبحث الخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة
د. د. مبحث الامامة	د. د. مبحث الامامة
١٩٩ مبحث بشرط أن يكون الامام قرشيا	١٩٩ مبحث بشرط أن يكون الامام قرشيا
٢٠١ مبحث لا ينزل الامام بالفسق والجبور	٢٠١ مبحث لا ينزل الامام بالفسق والجبور
د. د. مبحث تجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر الخ	د. د. مبحث تجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر الخ
د. د. مبحث بحجب الكف عن الضعن في الصحابة	د. د. مبحث بحجب الكف عن الضعن في الصحابة
٢٠٢ مبحث لشهد بالجنة للعشرة المبشرة بها	٢٠٢ مبحث لشهد بالجنة للعشرة المبشرة بها
د. د. مبحث نرى المسح على الخنثى في الحضر والسفر	د. د. مبحث نرى المسح على الخنثى في الحضر والسفر
٢٠٣ مبحث لا يحرم نبيذ الجرة	٢٠٣ مبحث لا يحرم نبيذ الجرة
د. د. مبحث لا يبلغ ولي درجة الانبياء	د. د. مبحث لا يبلغ ولي درجة الانبياء
د. د. مبحث لا يصل العبد الى حيث يستقط عنه الامر والنهي	د. د. مبحث لا يصل العبد الى حيث يستقط عنه الامر والنهي
٢٠٤ مبحث النصوص تحمل على ظواهرها الخ	٢٠٤ مبحث النصوص تحمل على ظواهرها الخ
د. د. مبحث رد النصوص كفر واستحلال المعصية كفر والاستهانة بها كفر والاستمراء بالشرعية كفر	د. د. مبحث رد النصوص كفر واستحلال المعصية كفر والاستهانة بها كفر والاستمراء بالشرعية كفر
٢٠٥ مبحث اليأس من الله تعالى كفر والامتن من مكر الله تعالى كفر	٢٠٥ مبحث اليأس من الله تعالى كفر والامتن من مكر الله تعالى كفر
٢٠٦ مبحث تصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر	٢٠٦ مبحث تصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر
د. د. مبحث دعاء الاحياء للاموات ومدفنتهم عنهم نفع لهم	د. د. مبحث دعاء الاحياء للاموات ومدفنتهم عنهم نفع لهم
٢٠٧ مبحث الله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات	٢٠٧ مبحث الله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات
د. د. مبحث ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من أسرار الساعة فهو حق	د. د. مبحث ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من أسرار الساعة فهو حق
٢٠٨ مبحث المجتهد قد يخطئ ويصيب	٢٠٨ مبحث المجتهد قد يخطئ ويصيب
٢٠٩ مبحث رسل البشر أفضل من رسل الملائكة الخ	٢٠٩ مبحث رسل البشر أفضل من رسل الملائكة الخ